

25. Band 1976

AUGUSTINUS-VERLAG · WÜRZBURG

OSTKIRCHLICHE STUDIEN

AUGUSTINUS-VERLAG . WÜRZBURG

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die Ostkirchlichen Studien erscheinen jährlich in vier Heften im Gesamtumfang von etwa 24 Bogen. Sie werden vom Ostkirchlichen Institut der deutschen Augustiner, Würzburg, Steinbachtal 2a, und mit kirchlicher Druckerlaubnis herausgegeben im Augustinus-Verlag (Inh.: Augustinerkloster), Würzburg, Grabenberg 2. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei GmbH., Würzburg, Juliuspromenade 64.

Schriftleitung: Prof. Dr. H. M. Biedermann OSA, unter Mitarbeit von Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner (Wien) und Coelestin Patock OSA, Würzburg, Steinbachtal 2a. An diese Adresse werden alle Zusendungen von Manuskripten und Zuschriften erbeten.

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement DM 60,–; Einzelheft DM 16,–.

Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos

Von Theodor Nikolaou, Bonn

Die Ikonenverehrung, die in der ostkirchlichen Theologie und Frömmigkeit einen besonderen Platz einnimmt, ist ein Kapitel der Theologie, das oft mißverstanden wurde und zu heftigen Auseinandersetzungen und tiefen Kontroversen geführt hat. Die Informationen und theologischen Meinungen, die darüber auch heute noch – insbesondere hier im Westen – im Umlauf sind, sind oft durch Ungenauigkeit und Oberflächlichkeit gekennzeichnet. Nicht nur Zeitungen, die ein breites Publikum anzusprechen haben und vielleicht deshalb nicht auf Einzelheiten und Genauigkeit achten, sondern auch Fachlexika begehen den Fehler, Verallgemeinerungen und subjektive Meinungen als die Lehre der orthodoxen Kirche darzustellen. Zwei Beispiele seien hier kurz erwähnt. Das erste stammt aus einer Zeitung, in der es heißt: „Vielmehr sollen sie (d. h. die Ikonen) mit der Abbildung göttlicher und geheiligter Personen und Szenen *auf magische Weise* auch eine wundersame Verbindung herbeiführen zwischen der profanen diesseitigen Welt und der verklärten jenseitigen Sphäre“[1]; das zweite ist einem theologischen Lexikon entnommen und lautet: „Im Unterschied zur Messe in der katholischen Kirche sind für den Vollzug der Liturgie in der Ostkirche Ikonen *notwendig*“[2]. Eine klärende Antwort und Stellungnahme zu diesen Abschnitten folgt unten[3].

Ziel dieses Aufsatzes ist es, einmal einen möglichst klaren und kurzen Abriß der authentischen Ikonenlehre der orthodoxen Kirche darzulegen, und zum zweiten, ein Stück erlebter Theologie und Frömmigkeit zu vermitteln. Als Grundlage dient das Werk des ökumenischen Lehrers und Heiligen Johannes von Damaskos (* um 675, † 749?), dessen Verdienst auf diesem Gebiet von unübertroffener und bleibender Bedeutung ist und den H. Menges, der sich mit seiner Ikonenlehre ad hoc befaßt hat, mit Recht „den berühmtesten Bilderapologeten der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag“[4] nennt. Johannes widmete diesem Thema drei Traktate (PG, 94,

---

[1] *R. Pfaff-Giesberg*, Die Ikone – sichtbarer Inbegriff des Göttlichen, in: General-Anzeiger (Bonn) v. 10./11. 8. 1974, S. III (die Hervorhebung von mir).

[2] *K. Onasch*, Ikone, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. E. Fahlbuch, Bd. 2, Göttingen 1971, S. 73 (die Hervorhebung von mir).

[3] Vgl. S. 153 und 161.

[4] *H. Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Kallmünz 1937, S. 8; s. auch S. 186: „Johannes von Damaskus (sc. ist) der Bilderverteidiger κατ' ἐξοχήν“. Vgl. *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien [7]1966, S. 527: „Damit (d. h. mit seinen drei Bilderreden) schuf J.(ohannes) die Grundlage für alle späteren Erörterungen über die Bilder- und Reliquienverehrung.“

1232–1420) und ein Kapitel seines Werkes De fide orthodoxa (4, 16 [89]: PG, 94, 1168–1176)[5]. Zugleich blenden wir an verschiedenen Stellen kurz die Entwicklung vor Johannes von Damaskos ein.

Terminologisch werden die Begriffe „Eikon" und „Ikone" als gleichbedeutend verwendet, während die deutsche Bezeichnung „Bild" meist vermieden wurde, obwohl sie sich inhaltlich mit „Eikon" bei Johannes deckt.

1. Die Bedeutung der Tradition

Das tradierte Glaubensgut bildet für die orthodoxe Kirche einen der unerläßlichen und festen Grundpfeiler ihres Glaubens, ja ihrer Existenz und ihres Selbstverständnisses schlechthin. Es ist kein Zufall, wenn Johannes diese enge Verbindung besonders unterstreicht, ja überhaupt zu seinem Programm erklärt, daß er nichts Eigenes sagen wolle[6]. Damit wird hier nicht ein nur traditionalistisches Prinzip ausgesprochen, vielmehr wird hier eine theologische Haltung bejaht, die in Konsens und Kontinuität mit dem von Anfang an überlieferten Glauben ein qualitatives Merkmal der Rechtgläubigkeit sieht. Deshalb ist der Leib Christi der Lehre nach etwas Zweifaches: „das *Wort* Gottes und die von alters her herrschende *Tradition* der Kirche"[7]. Diese doppelte Seite der einen christlichen Wahrheit rührt von der bekannten Tatsache her, daß „die Augenzeugen und Diener des Wortes die kirchliche Einrichtung nicht nur schriftlich, sondern auch in ungeschriebenen Traditionen überliefert haben"[8].

Mit Johannes Damaskenos können wir sagen, daß diese ungeschriebenen Traditionen der geschriebenen Tradition, d. h. der Hl. Schrift, nicht widersprechen dürfen,

---

[5] Nach der vorherrschenden Meinung wurden die drei Bilderreden in der Zeit zwischen 726 (dem ersten Edikt von Kaiser Leon III. gegen die Ikonen) und 731 verfaßt, während das genannte Kapitel aus De fide orth. sowie das ganze Werk späteren Datums sind (nach 743?). Die Forschung hat diesbezüglich noch nicht das letzte Wort gesprochen; wichtige Anhaltspunkte über die Entstehung führt *B. Kotter,* Die Schriften des Joh. von Dam., hg. v. Byz. Inst. d. Abtei Scheyern, Bd. II [= Patrist. Texte u. Studien 12], Berlin-New York 1973, S. XXV–XXVII an. – Andere Traktate bzw. Teile von Werken, die in PG (95, 228 CD. 309–344. 345–385. 435 C – 438. 96, 1348 C – 1361) unter dem Namen des Joh. v. Dam. veröffentlicht sind und die Ikonen zum Gegenstand haben, stammen nicht von ihm. – Da die kritische Edition seiner Schriften von B. Kotter die Traktate über die Bilder noch nicht enthält (bei Fertigstellung des Artikels war Bd. III, Berlin 1975 noch nicht erschienen!) wurden sie nach I. P. Migne, PG 94 zitiert; die einzelnen Ziffern bedeuten: Rede, Kap., Spalte. Das Kapitel über die Ikonen aus De fide orth. wird selbstverständlich nach der Ausgabe von Kotter zitiert (= Kotter II; bzw. auch Kotter I).

[6] Dialectica fus. 2,9: Kotter, I, 55: ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν. Vgl. auch Prooemium, 60–62: Kotter, I, 53: ἐρῶ δὲ ἐμὸν μέν, ὡς ἔφην, οὐδέν, τὰ δὲ τοῖς ἐγκρίτοις τῶν διδασκάλων πεπονημένα εἰς ἓν συλλεξάμενος, ὅση δύναμις, συντετμημένον τὸν λόγον ποιήσομαι...

[7] I, 1 (1232 A).

[8] III, 16 (1301 C). Vgl. I, 23 (1256 BC), wo Johannes einen Abschnitt von *Basilios dem Großen* (De Spiritu sancto, 27: PG, 32, 188 AB) wiedergibt und somit die Lehre über die Tradition entfaltet. Darüber s. auch *E. Konstantinidis*, Tradition und Erneuerung während des Bilderstreites, in: Tradition und Erneuerung ... (= Theologische Studien, 2), Athen 1972, S. 105ff. (griech.).

sie bedürfen jedoch nicht einer expliziten Aussage der Schrift, um ihre Legitimität auszuweisen. Eindeutig geht dies aus folgendem Argument hervor: „Wo hast du im Alten Testament oder im Evangelium deutlich die Begriffe ‚Trinität' oder ‚Homoousios' oder ‚eine Natur der Gottheit' oder wortwörtlich ‚drei Hypostasen' oder ‚eine Hypostase Christi' oder buchstäblich ‚zwei Naturen' gefunden? Weil die heiligen Väter jedoch diese Lehren aufgrund der gleichbedeutenden Worte der Schrift festgelegt haben, akzeptieren wir sie und belegen mit dem Anathem diejenigen, die sie nicht annehmen"[9]. Das tradierte Glaubensgut hat man jedoch als ein Ganzes zu respektieren und anzunehmen, denn, wie er an einer anderen Stelle bemerkt[10], ist es mit einer dauernden, wenn auch geringfügigen Abänderung der Überlieferung wie mit den Steinen eines Hauses: wenn man einen Stein nach dem anderen wegnimmt, so besteht mit Sicherheit die Gefahr, daß der ganze Bau schnell zusammenstürzt. Und noch etwas soll hier angeführt werden: Wenn oben vom Wort und von der Tradition bzw. von der *doppelten* Seite der christlichen Wahrheit die Rede war, so ist das nicht dualistisch zu verstehen. Für die östliche Theologie wäre ein solches Verständnis mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen; die Einheit der Offenbarungsquellen ist für sie grundlegend[11].

2. *Schrift und Tradition über die Ikonen*

a) Das alttestamentliche Bilderverbot

Johannes von Damaskos kennt selbstverständlich das alttestamentliche Bilderverbot und setzt sich damit an mehreren Stellen auseinander[12]. Zu bemerken ist aber, daß dieses Verbot selbst in jüdischen Kreisen, insbesondere in der spätjüdischen Literatur, an Schärfe erheblich verloren hatte[13]. Dieses Detail kennt Johannes freilich

---

[9] III, 11 (1233 BC). Vgl. II, 16 (1301 CD) s. auch unten Anm. 31.

[10] I (1284 A).

[11] Siehe darüber auch *N. Nissiotis*, Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: Um Einheit und Heil der Menschheit, hg. von I. R. Nelson u. W. Pannenberg, Frankfurt 1973, S. 201–211. Dieselbe Einheit der Offenbarungsquellen bekundet auch die theologische Arbeitsweise des Damaskeners in seinen Traktaten über die Ikonen; diese Schriften zeigen ein „eigenständiges Ergründen der Glaubenswahrheiten" auf, in dem beide Offenbarungsquellen gleichermaßen berücksichtigt werden, während in anderen Werken des Heiligen Zitate und Florilegien der Väter häufiger als Schriftstellen verwendet werden; über seine theologische Arbeitsweise vgl. *B. Studer*, Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (= Studia Patristica et Byzantina, 2. Heft), Ettal 1956, bes. S. 126ff.

[12] Vgl. I, 5–8 (1236 C–1237 C). I, 15 (1244 C–1245 A). I, 16 (1248 B). I, 20 (1248 B). I, 20 (1252 AB). I, 26 (1257 C). II, 7–10 (1288 D–1293 C). II, 11 (1296 A). II, 14 (1300 AB). II, 20–22 (1308 A–1309 B). III, 4–11 (1321 A–1333 C). Die wichtigsten Stellen des AT, die er in diesem Sinne in den oben erwähnten Abschnitten anführt, sind: Ex 20,4f. Dt 4,14ff. 5,8f. (dagegen fehlen Ex 20,23. Lv 26,1. Dt 27,15).

[13] Vgl. *H. L. Strack – P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, IV, 1, München 1928, S. 385–394; demnach hielten die rabbinischen Gelehrten, in Abweichung von der strengeren Meinung des jüdischen Historikers Josephos (* 37, † um 95 n. Chr.) „die bildliche Darstellung von Tieren für erlaubt ..., falls die Tiergestalt nicht ein

nicht. Seine nüchterne Argumentation, die auch in der heutigen theologischen Forschung Zustimmung findet, beruht einerseits auf der Tatsache, daß uns Abbildungen selbst im Alten Testament begegnen[14], und andererseits auf Überlegungen theologisch-hermeneutischer Art.

Grundlegend ist seine Überzeugung, daß derselbe wahre Gott sowohl im Alten als auch im Neuen Testament als auch in der Kirche handelt. Daher ist nach der genauen Bedeutung jeder Schriftstelle bzw. dieses Handelns zu fragen. Die konsequente Kontinuität des Handelns Gottes in seiner Heilsökonomie schließt jede echte Widersprüchlichkeit aus[15]. Das paulinische Wort, „der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" (2 Kor 3, 6)[16], rechtfertigt das Verlangen und Suchen nach dem „Sinn der Schrift" (νοῦς γραφῆς)[17] und „dem Geist, der sich unter dem Buchstaben verbirgt"[18].

Das alttestamentliche Bilderverbot sollte dazu dienen, die Israeliten vor dem Götzendienst zu bewahren. Dieser sei, wie Gregor von Nazianz[19] bemerkt, „das allerletzte und erste aller Übel, das die Verehrung des Schöpfers auf die Geschöpfe überträgt". Daß dies der Sinn des Verbotes war, gehe aus Ex 32, 1f. hervor: als Moses auf den Berg Sinai gestiegen war, wo Gott ihm die Gesetzestafeln übergab, rotteten sich die Israeliten um Aaron zusammen und verlangten: „Auf, mache uns einen Gott, der vor

---

Symbol der Gottheit sein sollte" (S. 386), während die Mischna Anweisungen für den Fall gibt, daß heidnische Bildwerke in den Besitz eines Israeliten gelangen; der Gebrauch götzendienerischer Bildwerke und Gegenstände sei nicht erlaubt, es sei denn, daß „ein Heide aus eigenem Antrieb den götzendienerischen Gegenstand als solchen entweiht oder nichtig gemacht hatte. Das konnte dadurch geschehen, daß er den Götzen zusammenklopfte oder daß er ein Stück von ihm abschlug oder daß er ihn an einen Israeliten verkaufte. Dadurch verlor der betreffende Gegenstand seinen götzendienerischen Charakter und durfte zur Nutznießung nunmehr gebraucht werden" (S. 387–388; s. auch S. 394). Zum Verständnis des mosaischen Bilderverbotes im Judentum s. auch *v. Rad* und *Kittel*, εἰκών, in: ThWNT, 2, 378–384. *A. Baumstark*, Bild I (jüdisch), in: RAC, 2, Sp. 287–302 (vgl. die Literatur in Sp. 300–302).

[14] Als solche Abbildungen führt er u. a. an: die Cherube (Ex 25,18.36,37. 37,6–7), vgl. I, 15 (1244 C). 16 (1248 AB). II, 9 (1292 C). 14 (1300 AB). 22 (1308 D). III, 9 (1329 BC). Expositio fidei, 89,12: Kotter II, 206; die Bundeslade (Ex 35,4–11), vgl. I, 15 (1244 C). 17 (1248 C). II, 14 (1300 B). 22 (1308 C); den Stab (Ex 17,5), vgl. I, 15 (1244 D). 16 (1248 C). II, 14 (1300 B). III, 22 (1341 C). 23 (1341 D); den Krug mit Manna (Ex 16, 33), vgl. I, 17 (1248 C). III, 22 (1341 C). 23 (1341 D); den Versöhnungsaltar (Ex 25,17), vgl. I, 15 (1244 D); die Stiftshütte (Ex 25,8f. etc.), vgl. I, 15 (1244 D–1245 A). II, 14 (1300 A). 22 (1308 C–1309 A). III, 9 (1329 B), 11 (1333 C). Expositio fidei, 89,9f.: Kotter II, 206; die Löwen, Rinder und Cherube (1 Kg 7,29), vgl. I, 20 (1252 A). II, 15 (1301 B). Alle diese Abbildungen im Alten Testament seien „zur Erinnerung; sie wurden nicht als Götter angesehen, sondern als das, was zur Erinnerung an göttliches Wirken führt", I, 17 (1348 D).

[15] Vgl. II, 7 (1289 A), wo er vom Wort Christi an die Juden: „durchforscht die Schriften" (Jo 5,39) ausgeht und betont: Ἀδύνατον, ὦ ἀγαπητοί, Θεὸν ψεύσασθαι. Εἷς γάρ ἐστι Θεός, εἷς νομοθέτης Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης. Dasselbe wiederholt der Verfasser: III, 4 (1321 BC).

[16] Vgl. I, 5 (1236 D). III, 7 (1325 C).

[17] II, 7 (1288 D). Vgl. III, 7 (1325 C).

[18] I, 5 (1236 D). Vgl. II, 8 (1289 A). 10 (1293 AB).

[19] *Gregorii Naz.*, Orat. 38, 12: PG, 36, 325 A.

uns herzieht! Denn wir wissen nicht, was aus diesem Moses geworden ist' [20]. Zugleich sei das ein klarer Beweis dafür, daß Israel ein Volk war „leicht ausgleitend zum Götzendienst" (πρὸς εἰδωλολατρείαν εὐόλισθον), eine Gefahr, die für die Christen gebannt sei [21].

Die Zeitbedingtheit des pentateuchischen Bilderverbotes beleuchtet Johannes von Damaskos, indem er einerseits auf die Rolle des Gesetzes – es war keine Eikon, sondern das „Schattenbild einer Eikon" (vgl. Hebr 10, 1) [22] – und andererseits auf die Gebote des Alten Testaments verweist, die nach der Inkarnation Christi ihre Gültigkeit verloren haben. An erster Stelle rechnet er hierzu die Beschneidung und das Sabbatgebot, wobei er mit den Worten des hl. Paulus argumentiert, daß die Erfüllung des Gesetzes dem Christen keinen Nutzen bringe; und daß jeder, der „durch das Gesetz gerecht werden will, aus der Gnade herausgefallen" sei (Gal 5, 2. 4) [23]. Man könnte aber entgegnen, daß diese Gebote zwar im Neuen Testament deutlich aufgehoben wurden, in Bezug auf das Bilderverbot aber nichts Eindeutiges ausgesagt werde. Was antwortet darauf unser Bilderapologet?

b) Das Neue Testament und die Abschaffung des Bilderverbots kraft der Menschwerdung Christi

Es ist gleich vorwegzuschicken, daß der Damaskener die Meinung vertritt: „Gott selbst hat als erster Bilder geschaffen und Bilder gezeigt" [24], wobei der Begriff „Bild" in einem allgemeinen Sinn verwendet wird. Daß daher auch das Neue Testament die Herstellung von Ikonen begünstigt und ihre Verehrung vorschreibt, ist für ihn selbstverständlich. Für die heutige Forschung wäre allerdings eine solche Behauptung nicht stichhaltig. Johannes versucht, sie zu beweisen [25], wobei zu bemerken ist,

---

[20] Vgl. II, 8 (1289 CDf.). III, 5 (1324 AB).

[21] Vgl. I, 8 (1237 CD). (1277 AB). II, 20 (1308 BC). III, 8 (1328 BC).

[22] I, 15 (1244 D–1245 A): das Gesetz war εἰκόνος προσκίασμα bzw. προχάραγμα.

[23] I, 16 (1248 B). Vgl. auch II, 14 (1300 CD): hier erwähnt er zusätzlich das Verbot der Passahfeier außerhalb von Jerusalem und die Leviratsehe (Dt 25,5ff.). Über die Ungültigkeit des Gesetzes s. ferner I, 21 (1253 CD).

[24] II, 20 (1308 A). Vgl. hier auch *L. Ouspensky*, Sinn und Sprache der Ikonen, in: Der Sinn der Ikonen, v. L. Ouspensky u. Wl. Lossky, Bern 1952, S. 28, wo gesagt wird, daß der Heilsplan „im Bewußtsein der Kirche ... organisch mit dem Bilde verbunden" und deshalb die Lehre der Kirche darüber nicht ein „Zusatz" sei.

[25] Vgl. III, 11 (1333 C): Hier zieht er aus dem Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäerschülern und Herodianern über die Steuerfrage und besonders aus den Worten Christi: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Mt 22,16–21) die Schlußfolgerung: „Da es das Bild des Kaisers ist, gehört es dem Kaiser, also gebt es dem Kaiser; und das Bild Christi gebt Christus; denn es ist Christi." Daß Christus aber damit nicht die Herstellung von Bildern und ihre Verehrung anordnete, brauchen wir kaum zu sagen. Dasselbe gilt auch von II, 20 (1305 B–1308 A), wo Mt 13,16–17 und 1 Kor 13,12 zugrunde gelegt und überinterpretiert werden. *H. Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 133, bemerkt dazu, daß der Begriff „Bild" an diesen Stellen „in seinem weitesten Sinne zu verstehen ist"; bemerkenswert ist aber, daß Johannes als *erster* den Versuch unternommen hat, aus dem NT die Berechtigung der Bilder zu beweisen.

daß es sich bei seiner Beweisführung nicht direkt um Kultbilder handelt und sie somit für unser Thema wenig Beweiskraft hat. Dies rührt jedoch hauptsächlich von der Tatsache her, daß im Neuen Testament – abgesehen von der christologischen und anthropologischen Bedeutung des Begriffes Eikon[26] – das Bilderverbot nicht direkt behandelt bzw. widerrufen wird. Dennoch ist die Argumentation des Johannes nicht indiskutabel und erweist sich im Hinblick auf seine Zeit als interessant[27].

Die Hauptargumentation des Heiligen besteht aber nicht nur in neutestamentlichen Zitaten, sondern in dem, was dem Neuen Bund selbst zugrunde liegt: die Menschwerdung Christi. Durch die Offenbarung Christi sei Klarheit darüber geschaffen worden, was darstellbar ist[28]. Dies bedeutet, daß die Menschwerdung Christi die theologische Basis für die Herstellung von Bildern ausmache. Der unsichtbare Sohn Gottes, die zweite Person der Heiligen Trinität, ist für die Menschen Mensch geworden. Die Heilsgeschichte erfährt in diesem Ereignis eine Wende von einmaliger Bedeutung. Die theologische Perspektive, die sich dabei eröffnet, läßt sich nicht mit der des Alten Testaments gleichsetzen. Sie zeige deutlich auch die Möglichkeit einer Anfertigung von Bildern: „Wir aber (d. h. die Christen im Gegensatz zu den Juden) leben, theologisch gesagt, nicht unter dem ‚Zuchtmeister' (Gal 3, 25); uns wurde die Möglichkeit geschenkt, den götzendienerischen Irrtum zu vermeiden, mit Gott (d. h. Christus) gelebt zu haben, die Wahrheit erkannt zu haben, *nur* Gott anzubeten, die Gotteserkenntnis zu bereichern, die volle Mannesreife zu erlangen und die Unmündigkeit zu überwinden (Eph 4, 13–14); denn wir haben von Gott die Fähigkeit bekommen, unterscheiden zu können (διακριτικὴ ἕξις), und *wir wissen, was abbildbar ist und was im Bild nicht umschrieben* werden kann"[29]. Dies ist die feste Überzeugung des Damaskeners, die sich tatsächlich auch von der Menschwerdung Christi ableiten läßt.

---

[26] Bekanntlich wird Christus an zwei Stellen (2 Kor 4,4; Kol 1,15) „Eikon Gottes" genannt. „Daß diese Bezeichnung ... vermutlich auf das hellenistische Christentum zurückgeht, das vor Paulus diese Bezeichnung, die er im hellenistischen Judentum für den ‚Logos' vorfand, auf Christus übertrug" (*Fr. W. Eltester*, Eikon im Neuen Testament, Beihefte zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 23 [Berlin 1958] S. 152), scheint mir ebenfalls wahrscheinlich. Auch der Mensch wird „Eikon Gottes" genannt (1 Kor 11,7), was als eine „natürliche Eigenschaft" von ihm aufzufassen ist, und in Anlehnung an Gn 1,27 wird seine Ebenbildlichkeit angesprochen: Kol 3,7. Darüber s. Näheres in der oben genannten Arbeit von *Eltester*, S. 153ff. und 157ff.; ausführliches Literaturverzeichnis s. S. XIff. Diese Bezeichnungen sind unserem Autor selbstverständlich bekannt; s. II, 15 (1301 B). II, 20 (1308 A).
Die Stelle Röm 1,23f., auf die Johannes von Damaskos verweist (vgl. III, 9: 1329 C), ist nicht als Bilderverbot aufzufassen, sondern sie zielt lediglich auf den Fall, daß das Bild selbst als Gott verstanden wird.

[27] Vgl. Näheres *H. Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 133–145. Beachtenswert ist das Ergebnis dieser Untersuchung: „In der Auswahl der Schrifttexte ist Johannes Meister. Man darf nicht vergessen, daß er eine Quelle in Leontios hatte, den er völlig ausschöpfte. Die Kraft des Beweises liegt darin, daß er den negativen Beweis aus der Schrift stützt und bekräftigt."

[28] Darüber s. S. 155ff.

[29] III, 8 (1328 BC).

c) Die Tradition

Während das Neue Testament weder das alttestamentliche Bilderverbot ausdrücklich abschafft noch die Herstellung von Ikonen vorschreibt, hat die Kirche mit Sicherheit seit dem 3. Jahrhundert Symbole und Abbildungen gehabt und verehrt. Diese Praxis, die hauptsächlich archäologisch belegbar ist[30], erlaubt Johannes von Damaskos, die Ansicht zu vertreten, daß die Anfertigung von Ikonen und ihre Verehrung *von alters her* in der Kirche praktiziert werde. Die Tatsache, daß er besonders oft[31] auf die Überlieferung hinweist, macht deutlich, daß er überzeugt ist, damit einen unleugbaren Beweis anzuführen. Es ist nicht meine Absicht, auf die Stellung der alten Kirche zu den Ikonen näher einzugehen. Nur einige Punkte seien in Verbindung mit dem Damaskener und aufgrund der Forschungslage kurz berührt:

1. Die Feststellung von H. Koch[32] und W. Elliger[33], daß die kirchlichen Schriftsteller bis ins 4. Jahrhundert hinein Bedenken gegen jede Art von bildender Kunst hatten, steht weiterhin im Raum. Denn die Belege der Kirchenväter (insgesamt 119), die unser Autor jeweils am Schluß seiner Reden anführt, stammen alle aus späterer Zeit (frühestens vom Anfang des 4. Jahrhunderts)[34].

---

[30] Es gibt mehrere Studien, die sich damit befassen; vgl. *N. H. Baynes*, The Icons before Iconoclasm, in: The Harvard Theological Review 44 (1951) 93ff., und in: Byzantine Studies and Other Essays, Oxford 1955, S. 226–239. *N. H. Baynes*, Idololatry and the Early Church, in: Byzantine Studies ..., S. 116–143. *W. Elliger*, Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst, Leipzig 1934. *Th. Klauser*, Studien zur Entstehung der christlichen Kunst I, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 1 (1958) 20–51, s. S. 21: „Für uns Heutige kann ... kein Zweifel mehr daran bestehen, daß die christliche Kunst im strengen Sinne des Wortes, d. h. die Kunst, die ihre Existenz und ihren Inhalt spezifisch christlichen Gedankengängen verdankt, erst nach 200 entstanden ist.“ *Th. Klauser*, Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 76 (1965) 1–11. *E. Kitzinger*, The Cult of Images in the Ages before Iconoclasm, in: Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 85ff.; s. S. 89: „There were many modes of representation to which no real objection could be taken on this score. Decorative and symbolic devices, narrative and didactic images – all these were relatively harmless, and it was in these guises that art did, in fact, enter Christian assembly rooms and cemeteries in the third century. Much of the art of the Roman catacombs betrays a studied attempt to avoid any suspicion or encouragement of idolatric practices. Nevertheless this first and seemingly harmless step proved decisive.“ – Wenig Glauben darf man der These Ouspenskys, eines der besten Kenner der Ikonentheologie, schenken, nach der „die ersten Ikonen ... aus der Zeit des Lebens Jesu selbst oder aus den unmittelbar darauf folgenden Jahren“ stammen, *L. Ouspensky*, Sinn und Sprache der Ikonen, in: Der Sinn der Ikonen von L. Ouspensky und W. Lossky, Bern 1952, S. 25. Denn wir besitzen weder archäologische noch literarische Belege, die diese Behauptung wissenschaftlich begründen.

[31] Vgl. I, 1 (1232 A). 2 (1233 B). 16 (1245 C). 23 (1256 BCD). 25 (1257 BC). (1277 B). (1281 A). (1284 A) II, 6 (1288 C). 12 (1297 B). 14 (1300 C). 15–16 (1301 B–1304 B). 20 (1305 B). III, 1–3 (1320 A–1321 A).

[32] *H. Koch*, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, NF 10), Göttingen 1917.

[33] *W. Elliger*, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller), Leipzig 1930.

[34] Vgl. I (1260 A–1284 A). II (1312 A–1317 A). III (1360 A–1420 C). S. diese Väterzitate mit näheren Quellenangaben (für 100 davon) und geordnet bei *Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 151ff.

2. Älteren Ursprungs ist gewiß die Abgar-Legende. In diesem Sinne, nämlich als „Wort, welches von oben her uns überliefert wurde“[35], verweist auch Johannes auf sie. Inhaltlich decken sich aber seine Angaben nicht einmal mit der Doctrina Addaei, die eine Fortbildung der Abgar-Legende darstellt (die Doctrina Addaei entstand um 400) und die im Gegensatz zu dem Bericht des Eusebios[36] von einem „Bildnis“ spricht. Während jedoch das Bildnis nach der Doctrina Addaei von Abgars Boten gemalt wurde, ist es nach unserem Autor Christus selbst, der es durch Abdruck seines Gesichts anfertigt. Seine Version ist daher wohl noch späteren Datums.

3. Für unser Thema interessant ist die Heranziehung von Epiphanios sowohl von seiten der Bildergegner als auch der Bilderfreunde. Heute, nach den Forschungsergebnissen von K. Holl[37], steht fest, daß Epiphanios bilderfeindlich gesinnt war. Nach Johannes[38] sei er jedoch nicht gegen die Ikonen gewesen, und die Texte, die angeblich von ihm stammen, seien unecht; im Gegenteil, meint Johannes, die Tatsache, daß seine Kirche mit Ikonen ausgestattet ist, beweise, daß er von demselben Hl. Geist erfüllt sei und nicht gegen die anderen Väter kämpfe. Sollte dies jedoch nicht zutreffen, dann gelte das altgriechische Sprichwort: „Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling“[39]. Damit bestätigt er auch sein Traditionsverständnis: die Tradition der Kirche stützt sich nicht auf die Stimme eines einzelnen Kirchenvaters, sondern sie drückt sich im möglichst weiten Konsens des Väterkollegiums aus.

4. Johannes hat selbstverständlich an erster Stelle die Ikonenverehrung seiner Zeit vor Augen. Daß diese unter dem Vorzeichen der raschen Entwicklung und Verstärkung des Ikonenkultes im Zeitalter nach Justinian[40] stand, braucht kaum gesagt zu werden. Ebenfalls erübrigt sich die Erwähnung von Mißbräuchen der Ikonenverehrung, von denen auch Johannes Abstand nimmt[41].

---

[35] I (1261 B). Vgl. Expositio fidei, 89, 51ff.: Kotter, II, 208: Diese Version weist Änderungen auf. Charakteristisch sind hier die einleitenden Worte: Φέρεται δὲ καί τις ἱστορία ...; sie klingen nicht so ganz echt und überzeugend, wie an der anderen Stelle (1261 B). Vgl. auch die Geschichte über die Statue von Paneas (III 1373 A f.), die er von *Johannes Malalas* (Chronographia, 10: PG, 97, 364 B–368 B) übernimmt.

[36] *Eusebii*, Hist. eccl., 1, 13: G C S, 9/1 (Eusebius 2/1) 82ff.

[37] *K. Holl*, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II. Der Osten, Tübingen 1928, S. 351–387. Vgl. auch *G. Ostrogorsky*, Studien zur Geschichte des byz. Bilderstreites, Amsterdam 1964 (Nachdruck der Ausgabe Breslau 1929), S. 61ff.

[38] I, 25 (1257 ABC). II, 18 (1304 C–1305 A). Vgl. I (1276 B).

[39] Vgl. *Aristophanis*, Aves, 1417 (s. auch Scholion). *Aristotelis*, Ethica Nicom., A 7, 1098 a 18. Johannes legt dieses Sprichwort Gregor dem Theologen in den Mund; die Angabe bei Migne PG, 94, 1257, Anm. 90, daß es sich in *Gregors* Oratio 38: PG, 36, 312 A–333, befindet – dies wird von *Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskos, S. 163, mit Anm. 54, unverifiziert wiederholt –, stimmt nicht.

[40] *E. Kitzinger*, The Cult of Images before Iconoclasm, in: Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 95–115, gibt anhand von Zeugnissen aus der Literatur der Heiligenlegenden und aus Pilgerberichten sehr interessant und objektiv diese Entwicklung wieder; er behandelt sie unter den Kap: 1) Andachtsformen, 2) Glauben an und Ausbreitung von magischen Eigenschaften der Ikonen, 3) Öffentlicher Gebrauch der Bilder als Schutzheiligtum und 4) Glauben an Ikonen geheimnisvollen Ursprungs.

[41] In diesem Zusammenhang ist z. B. seine Ablehnung des Vorwurfs zu erwähnen, daß die

5. Die christliche Tradition der Ikonen weist einen wesentlichen Unterschied zu dem griechischen Brauchtum von Statuen und Bildern auf. Er besteht darin, daß die Griechen die Bilder zu Göttern erklärten und wie Götter behandelten, entsprechend ähnlichen Phänomenen bzw. Entartungen im Kult der Israeliten[42]. Dieser Vorwurf gegenüber den Griechen gilt in dieser pauschalen Ausdrucksweise allerdings nur aus der christlichen Perspektive, nach der nur der christliche Gott der wahre Gott ist. Gewiß hat das Volk im griechischen Altertum, besonders in der vorplatonischen Zeit, Bild und Original verwechselt, und oft fielen beide zusammen; dennoch hat es auch ein fortschrittliches religiöses Denken gegeben[43]. Hierher gehört das platonische Wort über jene Götter, die die Menschen mittels darstellender Abbildungen sehen, welche „man zu ihrer Ehre aufgestellt hat; sie (d. h. die Bilder) sind zwar ohne Leben, aber doch glauben wir, daß ihre Verehrung von den beseelten, lebendigen Göttern selbst mit großem Wohlgefallen aufgenommen wird" (Nomoi XI, 931 a). Unter diesem Aspekt und religionsgeschichtlich betrachtet, ließe sich noch einiges sagen, vielleicht auch die Abneigung des christlichen Ostens und des Damaskeners[44] selbst gegen plastische Darstellungen erklären. Selbst die allgemeine Einstellung der alten Kirche den Bildern gegenüber und die Entstehung der Ikonen im Laufe der Zeit sowie ihre Verehrung muß sicher *auch* im Lichte des hellenischen Brauchtums, d. h. unter einem gewissen Einfluß des Hellenismus gesehen werden.

Die Feststellung, die W. Elliger[45] am Schluß seiner Studie macht: „Daran ist kaum ein Zweifel möglich, daß das Eindringen der Bilder als ein Produkt der Ethnisierung, speziell der Hellenisierung beurteilt werden muß", mag vollkommen richtig sein, sie geht jedoch nicht eindeutig aus seiner Arbeit hervor[46]. Er untersucht literarische

---

Ikonenfreunde in den Ikonen die Materie anbeteten. Dieser Vorwurf der Ikonoklasten beruht ohne Zweifel auf der rein äußeren Ausübung der Ikonenverehrung (dem Knien und sich Bekreuzigen vor der Ikone sowie dem Küssen der Ikone; vgl. II, 10: 1293 C. III, 9 1332 B). Johannes betont diesbezüglich die christliche Auffassung von der Materie, daß sie das Werk Gottes und somit etwas Gutes sei (I, 16: 1245 BC. II, 13: 1297 BC); mit Nachdruck lehnt er die manichäische Einstellung zur Materie ab (I, 16: 1245 C. II, 13: 1297 B. Vgl. auch II, 16: 1301 D. III, 9: 1332 A) und hebt hervor, daß die Materie uns zum immateriellen Gott bringe bzw. durch die Materie Gott angebetet werde (II, 14: 1300 BC. 19: 1305 AB, 23: 1309 C: πᾶσα ἡ καθ' ἡμᾶς λατρεία χειροποίητά εἰσι ἅγια, δι' ὕλης προσάγοντα ἡμᾶς τῷ ἀΰλῳ Θεῷ). Ich glaube, daß diese Worte des Johannes sich nicht nur an die Ikonoklasten richteten, sondern auch an jene Christen in den Reihen der Ikonenfreunde, die unreflektiert und oberflächlich handelten, und dadurch den Eindruck erweckten, als ob sie die Materie anbeteten. Vgl. auch *D. Savramis*, Der abergläubische Mißbrauch der Bilder in Byzanz, in: Ostkirchliche Studien 9 (1960) 174–192.

[42] Vgl. II, 17 (1304 B). III, 5 (1324 AB). Vgl. I, 24 (1256 D–1257 A). Expositio fidei, 89, 16ff.: Kotter, II, 206.

[43] Vgl. *I. Geffcken*, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, in: Archiv für Religionswissenschaft 19 (1916–1919) 286–315.

[44] Expositio fidei, 89,22f.: Kotter, II, 207.

[45] *W. Elliger*, Die Stellungnahme der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, S. 95.

[46] Der Vorwurf der Hellenisierung ist nicht neu. Er wurde bereits von den Ikonoklasten ausgesprochen; vgl. den Beschluß der Synode in Hiereia von 754: Mansi, 13, Sp. 273ff.

Belege und hatte deshalb wenig Gelegenheit, die der Theorie voranschreitende, d. h. wenig reflektierte Praxis der Herstellung von christlichen Abbildungen und ihrer Verehrung direkt zu erforschen. Sicher ist aber, daß auch hier die Praxis der Theorie vorangegangen ist und daher der Einfluß des griechischen Altertums auf das Christentum leichter durch Untersuchungen altchristlicher archäologischer Funde festzustellen ist. Gleichfalls ist es unbestrittene Tatsache, daß „szenische Kompositionen sich in der Gesamtentwicklung viel leichter durchsetzen“ als Portraits[47].

3. Die Begriffsbestimmung der Ikone

Nicht selten begegnet man westlichen Christen, die als Ikone nur ein tragbares, auf Holz oder anderem Material gemaltes Bild (Tafelbild)[48] bezeichnen. Wandmalereien und ähnliches werden nicht als Ikonen betrachtet. Sowohl etymologisch (von ἔοικα = gleichen, zutreffen) als auch nach der ostkirchlichen Theologie ist jedoch der Terminus Ikone weiter aufzufassen.

Charakteristisch ist die Definition der Eikon, die der Damaskener an zwei Stellen seiner Traktate bringt: „Eikon ist also ein Ebenbild, welches das Urbild kennzeichnet und sich doch von ihm unterscheidet“[49]. „Eikon ist also ein Ebenbild und Beispiel (παράδειγμα) und Abprägung von irgend etwas, und zeigt in sich das Abgebildete“[50].

Betrachtet man diese Definition näher, so stellt man fest: Von besonderer Relevanz ist das Wort ὁμοίωμα, das eine lange Vorgeschichte, sowohl vom alttestamentlichen Schöpfungsbericht als auch von der platonischen Homoiosislehre her, in der Geistesgeschichte hat. Auf jeden Fall manifestiert diese Bezeichnung die wichtigste Verbindung zwischen Urbild und Abbild. Die Relation ist zunächst eine Relation der Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit ist aber nicht eine Ähnlichkeit der Wesenheit und auch nicht der Wesenseigenschaften[51] zwischen Urbild und Abbild. Sie ist eine Ähnlichkeit, die das Urbild *kennzeichnet* bzw. in sich das Urbild *zeigt*. Diese beiden Definitionen weisen schon auf die Beschränktheit der Ähnlichkeit hin. Das wird auch durch eine weitere Aussage verdeutlicht: Die Eikon ähnelt dem Urbild nicht in allem[52].

Dies bedeutet, daß zugleich auch ein Unterschied zwischen Urbild und Abbild

---

[47] *W. Elliger*, a.a.O., S. 51.

[48] Diese Meinung unterbreiten sogar große und bewährte theologische Fachlexika; vgl. *N. Lochner*, Ikonenmalerei, in: LThK, Bd. 5, Sp. 618; wo man den Eindruck gewinnt, daß die Ikonenmalerei nur „den Bereich des Tafelbildes“ umfaßt.

[49] I, 9 (1240 C): Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστιν ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ πρωτότυπον, μετὰ τοῦ καί τινα διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Die Definition des Urbildes lautet: πρωτότυπον δέ ἐστι τὸ εἰκονιζόμενον, ἐξ οὗ τὸ παράγωγον γίνεται, Expositio fidei, 89, 8–9: Kotter, II, 206.

[50] III, 16 (1337 A): Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστιν ὁμοίωμα, καὶ παράδειγμα, καὶ ἐκτύπωμά τινος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον.

[51] III, 16 (1337 B).

[52] I, 9 (1240 C). III, 16 (1337 A): das Bild z. B. des Menschen, welches seine äußeren Merkmale wiedergibt, besitzt nicht dessen andere Seelenkräfte (Leben, Denken, Sprechen, Fühlen, Bewegen).

bestehen bleibt, was in der ersten Definition ausdrücklich gesagt wird. Die Differenz liegt zuerst darin, daß Urbild und Abbild nicht ein und dasselbe Ding sind. Diese Differenz ist jedoch feststellbar aufgrund ihrer Relation zueinander. Ohne diese Beziehung gäbe es weder Ähnlichkeit noch Unterschied zwischen den beiden.

Abgesehen von der Ähnlichkeits- und Unterschiedsbeziehung zwischen Urbild und Eikon, gilt die Eikon als παράδειγμα des Urbildes. Welche Bedeutung hat das Wort Paradigma? Bestimmt wird dieser Begriff hier nicht in seinem ursprünglichen und auch heute geläufigen Sinn verwendet, denn in diesem Fall gälte das Gegenteil, daß nämlich das Urbild das Paradigma des Abbildes sei. Weil das Abbild jedoch auf das Urbild hindeutet und es in sich zeigt[53], dient es selbst als Hinweis, d. h. Paradigma, im Bereich der Erkenntnis. Wie in der platonischen Erkenntnislehre das Sinnending auf die Idee hinweist, so offenbart die Eikon das Dargestellte. In ihrem hindeutenden Charakter ist die Eikon als Paradigma des Urbildes zu verstehen. Die griechisch-patristische Geistesgeschichte hat den Begriff gelegentlich ebenfalls in diesem Sinne gebraucht[54]. Die Eikon steht hier „zunächst in engstem Rapport zur schauenden Vernunft, die in ihr Sinnenhaftes wahrnimmt und von ihr zu je neuer Sinngewahrung stimuliert wird"[55]. Diesen erkenntnistheoretischen Charakter des Bildes in der Theologie schlechthin betont unser Autor, indem er heraushebt, daß wir in den Geschöpfen trübe Spiegelbilder der Verborgenheit Gottes erblicken[56].

Ein drittes Element, das hauptsächlich in der zweiten Definition angesprochen wird, ist die Ursprungsrelation (ἐκτύπωμα). Die Existenzberechtigung der Eikon entspringt dem Vorbild. Das Vorbild existiert für sich und ohne das Abbild, während letzteres nur in Verbindung mit und als Abprägung und Wiedergabe des Vorbildes hergestellt und begriffen wird. Insofern ist es nicht etwas Willkürliches, sondern hat unbedingt eine Ursprungsbeziehung aufzuweisen.

Aus all dem, was im Zusammenhang mit der Begriffsbestimmung der Ikone angeführt wurde, ergibt sich für unser Thema, daß die Theologie der Ikone *eine Theologie der Beziehung* zum Abgebildeten (seien es Christus oder die Gottesmutter oder die Heiligen) und letzten Endes zum Dreieinigen Gott ist. Das bemalte Holz oder die bemalte Wand in der Kirche haben keinen Wert für sich, wenn sie nicht eine Beziehung zu Gott herstellen. Diese Beziehung drückt sich in zweifacher Weise aus:

---

[53] Vgl. III, 17 (1337 BC): πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτική ... s. auch I, 15 (1244 D): die Stiftshütte als ὑπόδειγμα. In diesem Zusammenhang vgl. auch die Eikon als σκιὰ (Schatten, Schattenbild), was aber hauptsächlich auf Hebr 8,5; 10,1 zurückzuführen ist: I, 15 (1244 D–1245 A).

[54] Vgl. *Methodii Ol*, Symposion ..., 5,7: GCS, 27 (hg. v. N. Bonwetsch, Leipzig 1917), 62,2f.: τὸ γὰρ ἐν τῷ ὄρει (sc. Ex 24,40) παράδειγμα παρενεχθέν ... ἰδέα τις ἦν τῆς κατὰ τὸν οὐρανὸν οἰκήσεως ἀκριβής. *Leontii Byz.*, Adv. Nestorianos 1, 14: PG, 86, 1453 B: ... Καὶ πῶς ἂν ἔτι μένοι λεγόμενον παράδειγμα; Ἔσται γὰρ καὶ τοῦτο πρωτότυπον τῷ ἀνελλιπεῖ τῆς ὁμοιώσεως.

[55] *E. Biser*, Bild, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner u. Chr. Wild, Bd. 1, München 1973, S. 250.

[56] I, 11 (1241 B) in Anlehnung an Röm 1,20.

in der Gotteserkenntnis und im Gebet. Erstere hängt mit der ganzen Problematik der Offenbarung und speziell mit dem offenbarenden Charakter der Ikone zusammen; im Gebet schafft die Ikone jene Brücke, die in der Theologie als Ikonenverehrung bekannt ist und einen der festen Grundpfeiler der ostkirchlichen Frömmigkeit darstellt.

4. Verschiedene Arten von Ikonen

Die im obigen Abschnitt dargelegte Begriffsbestimmung von Eikon bei Johannes läßt deutlich erkennen, daß er diesen Terminus sehr weit auffaßt. Dies tritt noch klarer in Erscheinung bei der Untersuchung der unterschiedlichen Arten von Ikonen in den Kap. 18–23 der dritten Rede (1337 C–1344 A; vgl. I, 9–13: 1240 C–1244 A). Johannes führt dort folgende Arten von Ikonen[57] an:

1. *Natürliche*, z. B. Christus ist die natürliche Eikon (φυσικὴ εἰκὼν) Gottes.

2. *Paradigmatische*, z. B. der ewige, unveränderliche Wille Gottes, bei dem alles vorherbestimmt wurde, bevor es geschaffen wurde; diese Begriffe der zu schaffenden Dinge nennt Ps.-Dionysios Vorherbestimmungen (προορισμοί)[58]. Diese Art der Ikone deckt sich mit der causa exemplaris im philosophiegeschichtlichen Bereich.

3. *Ebenbildliche*, wie der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde (κατὰ μίμησιν).

4. *Andeutende*, nämlich die geprägten sichtbaren Dinge und körperlichen Gestalten, die das Unsichtbare und Unabprägbare andeuten, z. B. die Andeutung und sozusagen Verdeutlichung der hl. Trinität mit dem Bild: Sonne, Licht, Strahl (τύπος τῶν ἀτυπώτων).

5. *Zukünftiges vorbildende und vorzeichnende*, z. B. der Krug mit dem Manna (Ex 16, 32ff.) als Vorzeichen und Vorbild für die Gottesmutter (αἰνιγματώδης).

6. *Zum Andenken* vergangener Taten (πρὸς μνήμην τῶν γεγονότων). Diese Art von Ikonen ist entweder schriftlich dargestellt bzw. mit Worten beschrieben oder bildlich zur Sinnenschau (διὰ θεωρίας αἰσθητῆς). Es ist klar, daß die letzte Art von Ikonen, die zum Andenken dargestellte Eikon, das artifizielle Bild mit einschließt. Deshalb schreibt der Damaskener am Schluß: „In derselben Weise (d. h. zum Andenken durch Schauen) fertigen wir die Ikonen jener Männer an, die sich durch ihre Tugend hervorgetan haben, zur Nacheiferung und Erinnerung“.

Von außerordentlichem Interesse sind zweifellos die zwei Arten: die natürliche und die artifizielle Ikone. Dazu möchte ich einige Anmerkungen beifügen.

---

[57] Vgl. Näheres bei *Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 44–60.

[58] *Ps.-Dionysii Areop.*, De divinis nom., 5: PG, 3, 816 Aff.; weil der Damaskener den Ps.-Dionysios kennt und heranzieht, meint *H. G. Beck*, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, S. 301, mit Recht: „In Joannes triumphiert der Areopagite.“

a) Natürliche Eikon

Die Eikonspekulationen im christlichen Denken wurden von jenen des Platonismus, wie sie insbesondere bei Philon von Alexandrien[59] vorkommen, beeinflußt. Philon verwendet „das Motiv der τέχνῃ εἰκών, das sich z. B. in der Analogie des Münzbildes zeigt, neben dem Motiv der φύσει εἰκών, das etwa im Wechsel des Bildgedankens mit dem Emanationsgedanken ans Licht tritt"[60]. Dieses doppelte Motiv der φυσικὴ und der τεχνικὴ bzw. μιμητικὴ Eikon taucht bei den Kirchenvätern gleichfalls auf[61]. Auch Johannes ist es nicht fremd. Er erwähnt ausdrücklich die „natürliche Eikon" (φυσικὴ εἰκών) und die „angefertigte Eikon" (εἰκὼν ἀναγράφειν bzw. διαγράφειν auch εἰκονίζειν)[62], d. h. die artifizielle Ikone.

An erster Stelle führt er die „natürliche" Art der Eikon (φυσικὸς τρόπος)[63] an. Diese Art ergibt sich zunächst aus der Reflexion über αἴτιον und αἰτιατὸν im innertrinitarischen Bereich. Die natürliche Ursache ist der Vater. Das Natürlich-Verursachte ist der Sohn. In bezug auf die Ursache unterscheidet sich also der Sohn vom Vater (ἀγεννησία, πατρότης), während sie bezüglich ihrer Natur gleich sind. Der Sohn hat *von* dem Vater und nicht *mit* ihm das Sein (Ἐξ αὐτοῦ γάρ, εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτὸν ἔχει τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶν ὁ γεννήσας πατήρ). Der Sohn ist, aufgrund seiner Homoousie mit dem Vater, die „lebendige, natürliche und unveränderliche Eikon des unsichtbaren Gottes, die den Vater ganz in sich trägt"[64]. Eine „ähnliche und unveränderliche Eikon des Sohnes ist der Heilige Geist, welcher sich vom Sohn nur durch den Ausgang (sc. vom Vater) unterscheidet. Denn der Sohn wird gezeugt, geht aber nicht aus"[65].

Schließt die Bezeichnung des Hl. Geistes als der natürlichen Eikon des Sohnes und des Sohnes als der natürlichen Eikon des Vaters ein Subordinationsverständnis der Hl. Dreifaltigkeit ein? Wenn die Gleichheit der Natur die Bezeichnung „natürliche Eikon" ermöglicht, dann ist es vielleicht legitim, auch etwa den Vater Eikon des Sohnes zu nennen. Dies tut jedoch unser Autor nicht. Eine weitere Frage: Wenn die Ursache jene Grundlage ausmacht, worauf das innertrinitarische Eikonverständnis beruht, ist es dann nicht Filioquismus, wenn wir sagen, daß der Hl. Geist natürliche Eikon des Sohnes sei? Es ist Aufgabe einer Theologie der Ikone, solche

---

[59] Vgl. *Fr. W. Eltester*, Eikon im Neuen Testament, Berlin 1958, S. 30–59. Eingehender behandelt das Thema *H. Willms*, Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, 1. Teil, Münster 1935.

[60] *Fr. W. Eltester*, Eikon im Neuen Testament, S. 59; auch S. 102ff.

[61] Vgl. *Basilii M.*, De spiritu sancto, 18: PG, 32; 149 C. Vgl. dazu *I. P. Sheldon-Williams*, The Greek Christian Platonist Tradition ..., in: *Armstrong* (ed.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1970, S. 506ff. *Theodori Stud.*, Ep. ad Platonem: PG, 99, 501 B.

[62] III, 18 (1337 C–1340 B). 23 (1341 D–1344 A). Vgl. I, 9 (1240 C). 13 (1241 D–1244 A).

[63] III, 18 (1340 B).

[64] I, 9 (1240 C) vgl. III, 18 (1340 A).

[65] III, 18 (1340 B): Ὁμοία δὲ καὶ ἀπαράλλακτός ἐστιν εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν μόνῳ τῷ ἐκπορευτῷ τὸ διάφορον ἔχον.

Fragen zu stellen und auf sie einzugehen. Zugleich muß sie jedoch äußerste Vorsicht walten lassen, wenn sie sich mit derartigen Bezeichnungen befaßt. Die Gefahr der Mißdeutung unserer Texte ist sehr groß. Da aber die Theologie für die Ikone immer den Anspruch erhoben hat, daß diese die gleiche Rolle wie das Wort spiele, hat sie deshalb eine Theologie im ursprünglichen Sinne des Begriffes zu sein, d. h. nämlich das, was Gotteserkenntnis vermittelt, zum Ausdruck zu bringen. Im Lichte einer solchen Auffassung der Ikonentheologie sind auch die obigen Bezeichnungen des innertrinitarischen Eikonverständnisses zu beurteilen. Indem der Hl. Geist natürliche Eikon des Sohnes und der Sohn natürliche Eikon des Vaters genannt werden, handelt es sich um nichts anderes als um Erkenntnis der Trinität, d. h. um eine Möglichkeit und einen Versuch, das Unbegreifliche und Unverständliche begreiflich und verständlich zu machen. Und was man begreift und versteht, ist in einem Bild „ausgedrückt", d. h. es ist ein relatives Verstehen, oder wie der Apostel Paulus sagt, ein „Sehen durch einen Spiegel, rätselhaft" (1 Kor 13, 12)[66].

Darum sagt Johannes von Damaskos zur Erläuterung der obigen innertrinitarischen Eikonbeziehung: „Durch den Hl. Geist also erkennen wir Christus, Sohn Gottes und Gott, und im Sohne sehen wir den Vater; denn indem sie von der Natur her verstanden werden, ist der Logos Bote und der Geist derjenige, der den Sohn anzeigt"[67]. Hier wird klar, daß es weder um Subordination noch um Filioquismus geht.

Eine interessante philosophie- und theologiegeschichtliche Aufgabe wäre nun die Untersuchung von Zusammenhängen zwischen diesen innertrinitarischen Eikon-Bezeichnungen und dem Bild-Begriff im Neuplatonismus und besonders bei Plotin, denn bei ihm wird der Begriff zu einem wichtigen Mittel, „um das Emanationsverständnis der Hypostasen zu umschreiben und die relative Einheit in der Verschiedenheit wiederzugeben"[68].

b) Artifizielle Eikon

Auf einer ähnlichen Stufe ist auch die artifizielle Ikone zu sehen. Sie dient ebenfalls der Gotteserkenntnis in verständlicherweise relativer Analogie zur natürlichen Eikon. Sie stellt dar, was geschehen ist, und dient zum Andenken vergangener Taten. In diesem Zusammenhang mit der artifiziellen Ikone als Vermittlerin von Erkenntnis, hat Johannes die Ikonen, wohl als erster in der christlichen Literatur, „Bücher der Ungebildeten" genannt: „Überall stellen wir seine Gestalt (d. h. Christi) sinnenhaft dar, und heiligen den ersten Sinn, denn der erste der Sinne ist das Sehen, wie wir das Hören in den Worten heiligen. Denn die Ikone ist eine Erinnerung; und was den

---

[66] Darauf hat bereits Johannes selbst hingewiesen; s. II, 5 (1288 B). 20 (1308 A); III, 2 (1320 C).

[67] III, 18 (1340 B): Διὰ Πνεύματος οὖν ἁγίου γινώσκομεν τὸν Χριστόν, Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεόν, καὶ ἐν τῷ Υἱῷ καθορῶμεν τὸν Πατέρα· φύσει γὰρ νοούμενα, λόγος ἄγγελος· λόγου δὲ μηνυτικόν, τὸ πνεῦμα.

[68] *D. Schlütter*, Bild, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. 1, Darmstadt 1971, Sp. 913–914. Vgl. *P. Aubin*, L' [image] dans l'oeuvre de Plotin, in: Recherches de science religieuse 41 (1953) 348–379.

Gebildeten das Buch ist, ist den Ungebildeten die Ikone; und was das Wort dem Hören ist, ist dem Sehen die Ikone; wir vereinigen uns mit ihr im Geiste“[69]. Aufgrund dieser wichtigsten Funktion der Ikone empfiehlt der Bilderapologet die Darstellung der Menschwerdung Christi, seiner Geburt aus der Jungfrau, seiner Taufe im Jordan, seiner Verklärung auf dem Tabor, seiner Leiden, seiner Wundertaten, seiner Grablegung, seiner Himmelfahrt; mit einem Wort spornt er uns an: „Beschreibe alles sowohl in Worten als auch in Farben, sowohl in Büchern als auch auf Tafeln“[70].

Basilios der Große hat bereits den Vergleich zwischen einem gemalten und einem mit Worten dargestellten Bild gezogen und dabei die Meinung vertreten, daß das gemalte Bild einen Sachverhalt treffender wiederzugeben und zu beschreiben vermag; trotz der wohl rhetorischen Übertreibung – dieser Vergleich findet sich am Schluß seiner Rede über den Martyrer Barlaam[71] – verbirgt sich hier die Überzeugung, daß die Ikone eine Art Sprache ist.

Durch die Sinnenschau (αἰσθητὴ θεωρία) der Ikonen erfährt und erkennt man das Christusgeschehen; diese Erkenntnis ist nicht nur geschichtlich, sondern steht, wie auch das Wort, in engster Verbindung mit der Offenbarung in Christus. Darum unterstreicht Johannes den Zusammenhang der σωματικὴ mit der πνευματικὴ θεωρία. Die Sinnenschau ist der einzige Weg, der zur geistigen Schau führt[72]. Die geistige Schau war in der patristischen und byzantinischen Gedankenwelt und ist im asketischen Leben aller Zeiten das höchste Ideal christlicher Erfahrung und geistlichen Lebens; die Spiritualität gipfelt in dieser Schau. Sie ist jedoch keine Selbstverständlichkeit im christlichen Leben. Im Gegenteil: Ihre Verwirklichung ist eine Sache der geistigen Übung. Die Seele des Menschen ist durch den Körper wie mit einem Vorhang umhüllt; daher führt der Weg der geistigen Schau über die körperlichen Dinge, über die Sinnenschau. Sie zu umgehen, liegt nicht im Bereich des Möglichen. Indem man sie ausübt und ihrer teilhaftig wird, eröffnet sich die Perspektive der geistigen Schau, des Verstehens und Begreifens der geistigen Dinge (πνευματικά): „Indem wir seine körperliche Gestalt (d. h. auch die Ikone Christi) schauen, begreifen wir nach Möglichkeit die Herrlichkeit seiner Gottheit“[73].

Diese Funktion der Ikone darf man nicht von der einfach didaktischen trennen.

---

[69] I, 17 (1248 C). Vgl. I (1268 AB. 1276 A). II, 10 (1293 C). III, 9 (1332) B). 12 (1333 Dff.); s. dazu auch *I. P. Sheldon-Williams*, The Greek Christian Platonist Tradition ..., in: *Armstrong* (ed.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, S. 514, mit Anm. 9, wo Stellen angegeben werden, an denen vor allem Aristoteles die Superiorität des Sehens den anderen Sinnen gegenüber betont.

[70] III, 8 (1329 A).

[71] 3: PG, 31, 489 A.

[72] III, 12 (1336 B): διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν.

[73] III, 12 (1336 AB). Vgl. III, 21 (1341 A): der Mensch ἀδυνατεῖ ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας, καὶ δέεται οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν. I (1261 A. 1264 BC). Hier lehnt sich der Damaskener an *Ps.-Dionysios Areopagita* an, vgl. u. a. De hier. eccl. 1, 2: PG; 3, 373 AB.

Die Darstellung der Tugenden der Heiligen und ihrer Taten schlechthin ist der beste Religionsunterricht. Sie ist ein ständiger Erinnerungsanstoß, „Erinnerungszündstoff" (μνήμης ἐμπύρευμα)[74]. Das didaktische Motiv der Ikone hebt Johannes immer wieder hervor[75].

In der Einführung dieser Studie[76] wurde ein Zitat angeführt, nach dem die Ikonen „eine wundersame Verbindung *auf magische Weise*" zwischen der profanen diesseitigen Welt und der verklärten jenseitigen Sphäre herbeiführen sollen. Daß unter Berücksichtigung des bisher Gesagten hier nicht die Rede von Magie und Ähnlichem sein kann, braucht man kaum zu betonen. Was die Verbindung angeht, so ist sie nicht eine „wundersame" Verbindung; sie ist vielmehr eine Verbindung im Glauben. Denn der Glaube an Christus ist die Voraussetzung der Beziehung des Gläubigen zu Ihm. Die Ikone ist ein bloßes Hilfsmittel, das im religiösen Leben eine Rolle spielen kann und spielt. Sie verhilft uns zu dieser Verbindung, die aber eine Verbindung im Glauben ist und bleibt. Der Gläubige darf jedoch nicht vergessen, daß seine Verbindung und Begegnung mit Gott nicht nur geistig (νοερῶς), sondern auch durch eine Reihe von körperlichen Dingen (σωματικά) geschieht: „Wenn Du aber sagst, daß die Verbindung mit Gott (Θεῷ συνάπτεσθαι) nur geistig zu sein hat, schaffe alles Gegenständliche ab, die Lichter, den gut riechenden Weihrauch, selbst das mündliche Gebet, selbst die heiligen Sakramente, die mit Materie vollzogen werden,

---

[74] I, 22 (1256 A). Aus diesem theologisch-didaktischen Aspekt erklärt sich auch die Auswahl der Themen der einzelnen Ikonen sowie die Tatsache, daß sie im Gotteshaus miteinander so abgestimmt sind, daß sie „eine theologische Synthese" bilden. So ist z. B. „am Eingang des Gotteshauses der Herr als Lehrer dargestellt, der die Völker zum Vater hinführt... im Gewölbe der Kuppel ist der Pantokrator, der Allherrscher... Auf den vier Hauptsäulen des Kirchenbaues, welche die Kuppel tragen, sind die vier Evangelisten dargestellt, um so zum Ausdruck zu bringen, daß die Kirche als unerschütterliche Grundlage nur das geoffenbarte Wort Gottes hat... Der zentralen Rolle der Gottesmutter in der ganzen Heilsökonomie entspricht auch ihre Darstellung ... in der breiten Apsis hinter dem Altar ..., wo die sogenannte ‚Platytera' dargestellt wird, d. h. die Gottesmutter, welche den Logos des Vaters, den kein Raum fassen konnte, in ihrem Schoß empfangen hat... Auf den Wänden des Altarraumes wird nicht nur das neutestamentliche Opfer in den verschiedensten Variationen dargestellt, sondern oft werden auch seine alttestamentlichen Vorläufer als dessen Vorwegnahme in einer kosmischen Zusammenschau mitberücksichtigt ... Aus dem bisher Erwähnten geht eindeutig hervor, daß die byzantinische Bildmalerei die Hierarchie der liturgisch-theologischen Werte der Kirche völlig zu bewahren sucht, so daß der ganze Kirchenbau eine harmonische Veranschaulichung des heilsgeschichtlichen Prozesses darstellt. Daß bei dieser Hierarchie der Werte der christozentrische Charakter nie verlorengeht, erkennt man auch daran, daß in allen orthodoxen Kirchen an der Bilderwand immer das sogenannte Dodekaorton, d. h. die zwölf Hauptereignisse aus dem Leben des Herrn, dargestellt werden" (*Stylianos Harkianakis*, Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes, München 1975, S. 79–81). Vgl. dazu die Werke von *Konstantin Kalokyris*, Das Wesen der orthodoxen Hagiographie, Athen 1960 (griech.) (englische Übersetzung: The Essence of Orthodox Iconography, Brookline/Mass. 1971); Die Malerei der Orthodoxie, Thessaloniki 1972 (griech.); aus denen auch Metropolit Harkianakis schöpft (S. 76 mit Anm. 34).

[75] Vgl. I, 18 (1249 A). I (1260 C). I (1264 BC). I (1265 A). II, 11 (1296 BC). III, 9 (1332 BC). 10 (1333 A).

[76] S. oben Anm. 1.

das Brot, den Wein, das Salböl, die Abbildung des Kreuzes. Denn all dies ist Materie“[77].

Damit darf man nun nicht den Glauben an Wunder wirkende Ikonen verwechseln. Vorab muß bei dieser Frage die naive Meinung bzw. Unterstellung mit Nachdruck zurückgewiesen werden, daß etwa das Holz und die Farben Wunder bewirken könnten. Dies hat nichts mit der Bewertung der Materie zu tun, wovon bereits oben gesprochen wurde[78]. Die Materie für sich genommen hat keine Bedeutung, sie ist ein Adiaphoron in dieser Sache. Wie die Ikone seitens des Gläubigen ein Hilfsmittel für die Verbindung mit Gott sein kann und ist, *so kann* sie seitens Gottes Träger und Vermittler seiner Gnade sein. Dabei beansprucht die Ikone keine Exklusivität, denn die Gnade Gottes kennt verschiedene Wege, um zum Gläubigen zu gelangen. Der Glaube, daß Ikonen Wunder wirken können, bejaht einerseits die Bedeutung, die der Ikone kraft des dargestellten Sachverhalts zugeschrieben wird und andererseits die theologische Ansicht, daß Gott wundersame Taten vollbringt. Es ist nicht der Zweck dieses Aufsatzes, eine Apologie des Wunders zu schreiben. Worum es hier kurzerhand geht, ist der Glaube, daß Ikonen Wunder wirken können. Und diese feste Überzeugung hängt eng mit dem Glauben des Gläubigen zusammen, mit dem Glauben, der Wunder zu wirken vermag. Die Wunder sind im Falle der Ikonen möglich, weil „ihnen (d. h. den Ikonen) durch die dargestellten Personen *göttliche Gnade* verliehen wird. Die Purpurschnecke an sich und die Seide und das aus beiden angefertigte Kleid sind etwas Einfaches; wenn aber ein König es anzöge, so würde er dem Kleid von der Ehre übertragen, die dem Angekleideten gebührt. So ist es auch mit der Materie; *sie ist für sich allein nicht ehrwürdig, wenn aber die abgebildete Person voll der Gnade ist, wird die Ikone der Gnade teilhaftig in Analogie mit dem Glauben*“[79].

Die Gnade ist in den Ikonen nicht als ihr Wesensmerkmal enthalten, sondern der Wirkung nach (ἐνεργείᾳ)[80]. Und diese Wirkung ist die Wirkung Gottes: „Es ist klar, daß Gott, wenn er *durch* Gebeine (2 Kg 13, 21) Wunder wirkt, es auch *durch* Ikonen und Steine und vieles andere tun kann“, wie es in einem Zitat von Leontios heißt[81].

[77] I (1264 AB).

[78] S. Anm. 41. Vgl. auch S. 153 und Anm. 77.

[79] I (1264 B).

[80] I, 19 (1249 CD): „Denn die Heiligen, als sie lebten, waren vom Hl. Geist erfüllt und, nachdem sie gestorben sind, ist die Gnade des Hl. Geistes stets gegenwärtig in den Seelen und den Körpern, in den Gräbern und den Figuren und *ihren hl. Ikonen nicht dem Wesen nach, sondern durch Gnade und Wirkung*. Vgl. II, 14 (1300 BC): u. a. Σέβω δὲ (s. c. τὴν ὕλην), οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων.

[81] I (1272 D–1273 A); aus: *Leontii Neap.*, Contra Judeos: PG, 93, 1605 C. Bezüglich des Glaubens in der Ostkirche, daß Ikonen Wunder wirken, vgl. *M. Siotis*, Die Lehre der Orthodoxen Kirche über wunderwirkende Ikonen, Athen 1973 (griechisch; Sonderdruck aus „Hemerologion tis Megalocharis 1973“).

5. Was kann abgebildet werden? *Der Bilderstreit als Nachspiel der christologischen Streitigkeiten*

Gott, der unkörperlich, unbeschreibbar, unsichtbar, immateriell und ohne Gestalt ist, wurde weder vor der Inkarnation Christi noch danach abgebildet. Unser Autor legt besonderen Wert darauf und wiederholt nachdrücklich, daß die göttliche Natur nicht darstellbar ist. Daher erklärt er das Abbilden Gottes, des Vaters, zur „wahrhaften Sünde"[82]. Die goldene Regel für die Abbildbarkeit oder Nichtabbildbarkeit eines Wesens, an die die Theologie der Ikone sich streng zu halten hat, lautet: δυνάμεθα ποιεῖν εἰκόνας πάντων τῶν σχημάτων, ὧν εἴδομεν (Wir können Bilder aller Gestalten anfertigen, die wir gesehen haben)[83]. Eine Abweichung von dieser Regel gibt es nach Johannes von Damaskos nicht und kann theologisch auch nicht verantwortet werden.

Aber es gibt Ikonen, die die Hl. Dreifaltigkeit zum Gegenstand haben, wie z. B. das Gastmahl der drei Engel bei Abraham im Hain Mambre (Gn 18, 1ff) oder die Darstellung der Taufe Christi (Mt 3, 13–17; Mk 1, 9–11; Lk 3, 21–22; Jo 1, 32–34). Handelt es sich hier um eine Abweichung von der damaskenischen Regel? Bestimmt nicht! Die symbolhafte Darstellung des Hl. Geistes in der Gestalt einer Taube, wie es im Evangelium geschrieben steht, oder der drei Engel in Mambre ist nichts anderes als das, was gesehen wurde. Eine solche Darstellung bewegt sich im Raum des Symbolischen und erhebt nicht den geringsten Anspruch, den „von Natur aus und vollkommen unkörperlichen" Gott[84] nachgebildet zu haben. Sie läuft parallel zu den Schrifttexten und ist sich der Endlichkeit und der Relativität menschlicher Ausdrucksformen bewußt. Was abgebildet wird, ist selbst nichts anderes als ein Bild: „Abraham hat nicht die Natur Gottes gesehen; denn Gott hat niemand jemals gesehen (Jo 1,18), sondern er hat ein Bild Gottes gesehen"[85].

Dasselbe gilt von jenen Ikonen, die etwa einen Engel darstellen. Selbstverständlich wird „die Natur eines Engels mit menschlichen Augen nicht gesehen", denn, verglichen mit Gott, dem allein Unvergleichbaren, haben sie, wie die Seelen und die Dämonen, zwar Körper, aber, verglichen „mit den stofflichen Körpern, sind sie körperlos. Da nun Gott nicht wollte, daß wir die unkörperlichen Wesen gar nicht kennen, hat er ihnen, in Analogie zu unserer Natur, Formen und Schemata und Bilder zugeschrieben; diese körperlichen Formen, die mit den Augen des Geistes gesehen werden, stellen wir dar und bilden wir ab"[86].

---

[82] II, 5 (1288 AB). Vgl. 1,4 (1236 C). 7 (1237 C). 15 (1244 C). II, 8 (1289 BC). 11 (1293 D). III, 2 (1320 BC). 4 (1321 D). 7 (1328 B). 9 (1329 CD). 10 (1332 BC).

[83] III, 24 (1344 C); weil eben der Ikonenmaler sich der theologisch relevanten Regel dieser Stelle verpflichtet fühlt, versteht er sich nicht als freier Künstler, sondern als treuer Diener der Kirche und der Theologie. Vgl. hierzu kurz *G. Galavaris*, Die Ikonenmalerei und die Verpflichtung des Künstlers, in: Fenster zur Ewigkeit. Ikonen und Entwürfe von Adam W. Russak, Frankfurt 1974, S. 3–7.

[84] III, 25 (1345 A). [85] III, 26 (1345 C). [86] III, 25 (1345 A); vgl. 24 (1344 BC).

Die Kernfrage dieses Abschnittes betrifft die Darstellbarkeit Christi. Mit Eusebios, dem ersten christlichen Schriftsteller, der mit Sicherheit gegen die Ikonen Stellung nahm, wird das Problem angeschnitten, ob Christus als Gott oder als Mensch dargestellt werden kann. Aus seinen Äußerungen ergibt sich, daß es zu seiner Zeit Bilder Christi gab. Bezeichnend ist der Anfang seines Briefes an Konstantia, die Schwester Konstantins des Großen[87]; an dieser Stelle zeigt er seine Abneigung gegen das Christusbild und fragt „welche (d. h. Ikone Christi) meinst Du und welcher Art ist sie, die Du Ikone Christi nennst? (Ich weiß nicht, wovon ausgehend Du befiehlst, daß man eine Ikone unseres Heilands anfertige. Nach welcher Ikone Christi fragst Du?) Welche von beiden, die wahre und unveränderliche, die von Natur aus seine Merkmale trägt, oder diejenige, welche Er für uns angenommen hat, nämlich die der Knechtsgestalt?"[88].

In diesen Fragen und in dem weiteren Text des Briefes verbirgt sich offensichtlich eine Christusauffassung, die sich nicht leicht mit der späteren Entscheidung des Konzils von Chalkedon vereinbaren läßt. Es wäre übertrieben und nicht sachlich, sie als monophysitisch zu bezeichnen. Man spürt jedoch, daß hier die Lehre von der hypostatischen Union Christi aufgrund der Fragestellung (vgl. Πότερον τὴν ἀληθῆ ... ἢ ταύτην, ἣν δι' ἡμᾶς ἀνείληφεν;) nicht deutlich genug zum Ausdruck kommt. Von Bedeutung ist die Tatsache, daß Eusebios, dessen Brief während des Bilderstreites von den Ikonoklasten zitiert wird[89], mit der Problemstellung der Darstellbarkeit bzw. Nichtdarstellbarkeit Christi, den Hauptpunkt der Ikonentheologie anschneidet. Die selbstverständliche Anfertigung von Christusbildern in der kirchlichen Praxis seiner Zeit, wie sie etwa bei Basilios dem Großen[90] zum Ausdruck kommt, wird durch christologische Reflexionen zum Problem. Es ist kein Zufall, wenn diese Reflexionen während des Bilderstreites im Mittelpunkt stehen.

Ich glaube, daß man den Bilderstreit aus der Sicht der Theologiegeschichte als *das Nachspiel der christologischen Streitigkeiten* der vorangegangenen Zeit bezeichnen kann. Es steht geschichtlich fest, daß der Ikonoklasmus, der das gesamte byzantinische Reich für fast anderthalb Jahrhunderte (726–843) schwerstens erschütterte, ein kom-

[87] Text: PG, 20, 1545–1549; auch: Der byzantinische Bilderstreit (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9), hg. v. *H. J. Geischer*, Gütersloh 1968, S. 15–17. S. auch *W. Elliger*, Die Stellungnahme der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, S. 47ff.; über die Echtheit des Briefes vgl. *M. V. Anastos*, The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754, in: Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend jr., Princeton 1955, S. 181f.

[88] *H.-J. Geischer* (Hg.), Der byzantinische Bilderstreit, S. 15.

[89] Vgl. Beschluß der Synode von Hiereia: *Mansi*, Sacrorum Conciliorum... collectio, 13, Sp. 313ff. Vgl. dazu auch *G. Florovsky*, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy, in: Church History 19 (1950) 77–96; über *den Bilderstreit* allgemein vgl. *G. Ostrogorsky*, Geschichte des Byzantinischen Staates, München ³1963, S. 123ff. *H.-G. Beck*, Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, Bd. III, Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 31–61.

[90] Vgl. *Basilii M.*, In Barlaam mart., 3: PG, 31, 489 B: Ἐγγραφέσθω τῷ πίνακι καὶ ὁ τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης Χριστός.

plexes Phänomen der Geistesgeschichte darstellt und mannigfache Ursachen gehabt hat; neben jenen politischer Natur oder dem wahrscheinlichen Einfluß ikonenfeindlich gesinnter christlicher und nichtchristlicher Gruppen (Nestorianer, Paulikianer, Mohammedaner, Juden) gehören hierher in der Hauptsache Übertreibungen und Mißbräuche der Ikonenverehrung, richtiger gesagt, der anzutreffenden Ikonenanbetung. Unter diesen Verhältnissen entstand in gewissen kirchlichen Kreisen die Ansicht, daß der Ikonenkult dem Christentum unerträglich widerspreche (vgl. den ersten Berater von Kaiser Leon III., Konstantin, Bischof von Nakoleia). Was läßt sich aber theologisch dazu sagen?

Nur das Christusgeschehen, speziell seine Menschwerdung, bot sich als Basis hierfür an. Und die theologische Beweisführung sowohl der Ikonenfreunde als auch der Ikonenfeinde wurde auf dieser Basis ausgetragen. Betrachten wir kurz die Argumente beider Seiten.

Die Bilderstürmer meinten, daß Christus aufgrund der hypostatischen Union nicht abbildbar sei: „Wenn man jene Person (d. h. die eine Christi) darstellt, ist es klar, daß man auch die göttliche Natur abbildet, welche aber undarstellbar ist“[91]. Theologisch bedeutet die Darstellung Christi, indem man praktisch seine Menschheit abbildet, eine Trennung seiner zwei Naturen; dadurch aber haben wir „eine Vierheit der ganzen Gottheit“ (τῇ ὅλῃ θεότητι τετράς), d. h. drei Personen der Gottheit und eine der Menschheit“[92]. Diese Überlegung führt zum Resultat, „daß man hier in die Tiefe des Dogmas der unvermischten Union der Zwei-Naturen Christi nicht eingedrungen ist“[93]. Diesem Argument der Ikonoklasten hatte Johannes von Damaskos bereits, eben der Lehre von den Zwei-Naturen gemäß, das Richtige entgegnet, indem er zeigte, daß die Ikone Christi sowohl seine menschliche als auch seine göttliche Natur darstellte: „Mit Gott, dem König, bete ich auch das Purpurkleid des Leibes an, nicht wie ein Kleid und auch nicht wie eine vierte Person (τέταρτον πρόσωπον) – keineswegs –, sondern wie etwas, was gleich göttlich gewesen ist und das geworden ist, was das Salbende (d. h. die göttliche Natur) unveränderlich ist. Denn die Natur des Leibes ist nicht Gottheit geworden, sondern wie der Logos ungewandelt (ἀτρέπτως) Fleisch geworden ist und das blieb, was Er war, so wurde auch der Leib Logos und verlor nicht das, was er ist: nämlich vielmehr identisch mit dem Logos in einer Hypostase. Darum habe ich Mut und bilde den unsichtbaren Gott ab, nicht in seiner Unsichtbarkeit, sondern als sichtbaren, wie Er für uns geworden ist und an Fleisch und Blut teilgehabt hat (μεθέξει σαρκὸς καὶ αἵματος). Ich stelle nicht die unsichtbare Gottheit dar, sondern das sichtbar gewordene Fleisch Gottes“[94].

---

[91] Fragment Konstantins V. bei: *Nicephori*, Antirrheticus I adv. Constantinum Copr., 1,20: PG, 100, 236 CD.

[92] Fragment Konstantins V. bei: *Nicephori*, Antirrheticus ..., 1,22: PG, 100, 249 A.

[93] Fragment Konstantins V. bei: *Nicephori*, Antirrheticus ..., 2,1: PG 100, 329 A.

[94] I, 4 (1236 BC). III, 5 (1325 AB). 8 (1328 CD). 9 (1332 CD). 24 (1344 BC). Richtig bemerkt *L. Ouspensky*, Sinn und Sprache der Ikonen, in: Der Sinn der Ikonen, Bern 1952, S. 29, über die Darstellung Christi: Dieses Thema „ist ein *Zeugnis* seiner Menschwerdung und *seines*

Dem Schein nach liegt die Stärke der ikonoklastischen Argumentation darin, daß die Gottheit undarstellbar und unbeschreibbar (ἀπερίγραπτος) ist: Gott ist unsichtbar, und was unsichtbar ist, ist unabbildbar. Mit Recht bemerkt Sheldon-Williams: „In this argument is a fallacy, and the conclusion, though valid, is a non sequitur"[95]. Denn die Voraussetzung für die Ikone Christi ist in seiner Menschwerdung gegeben. Die gottmenschliche Person (θεανδρικὸν πρόσωπον) Christi ist sichtbar geworden und wenn man behaupten würde, daß eine Ikone Christi nur seine Menschheit darstelle, liefe man Gefahr, die hypostatische Union zu leugnen und monophysitisch zu denken.

Abgesehen von Christus und den Engeln werden auch die Gottesmutter und die Heiligen abgebildet, wie Johannes[96] oft erwähnt und wie es durch die Entscheidung des Siebten Ökumenischen Konzils zum Dogma der Kirche erhoben wurde: „Indem wir den königlichen Weg beschreiten, d. h. der theologischen Lehre unserer heiligen Väter und der Überlieferung der katholischen Kirche folgen – denn wir erkennen sie als die Lehre des in ihr wohnenden Hl. Geistes –, bestimmen wir mit aller Klarheit und Übereinkunft, neben dem heiligen und lebenspendenden Kreuz die ehrwürdigen und heiligen Ikonen, welche aus Farben und Mosaiksteinen oder anderem entsprechenden Material hergestellt sind, in den heiligen Gotteshäusern, auf die heiligen Geräte und Gewänder, an die Wände und Holztafeln, in den Häusern und den Straßen anzubringen; nämlich *die Ikonen unseres Herrn, Gottes und Heilands Jesu Christi, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesmutter, der zu verehrenden Engel und aller heiligen und frommen Männer*"[97].

6. *Die Verehrung der Ikonen*

In unseren vorhergehenden Ausführungen wurde des öfteren schon die Frage der Verehrung der Ikonen berührt[98]. In diesem Abschnitt sollen nun noch kurz einige Punkte behandelt werden, die mit der Ikonenverehrung eng verknüpft sind.

Lebens im Leibe, der Erniedrigung der Gottheit". Und *W. Nyssen*, Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz (= Sophia, Bd. 2) Freiburg i. Br. 1962, S. 11, betont: „Der letzte Grund für das Bild im Christentum ist die Tatsache der Menschwerdung Gottes". Vgl. auch *W. Nyssen*, Zur Theologie des Bildes, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, hg. v. E. v. Ivanka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf 1971, S. 473: „Die tiefste Beziehung der Kirche zum menschlichen Bildgrund ist durch die Menschwerdung Gottes gegeben. Die Summe aller Offenbarung Gottes ist seine Menschwerdung." Die christologische Relevanz der Ikone für Johannes unterstreicht auch *P. J. Alexander*, The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford 1958, S. 46, der in diesem Zusammenhang auf das Quinisextum verweist, wo „pictorial images of Christ were used to support christological orthodoxy".

[95] *I. P. Sheldon-Williams*, The Greek Christian Platonist Tradition ..., in: *Armstrong* (ed.), The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy, S. 511.

[96] Vgl. I, 19 (1249 BCD). 21 (1252 BCD). (1281 CD). III, 9 (1332 C). 26 (1345 D–1348 C). Expositio fidei, 89, 2ff., 43ff: Kotter, II, 206. 208.

[97] *Mansi*, Sacrorum Conciliorum ... collectio, 13, Sp. 377 CD.

[98] Vgl. oben S. 145 Anm. 41, besonders das Kapitel über die „artifizielle Ikone", S. 151ff.

Eine nähere Untersuchung des Themas wirft automatisch die Frage nach dem Verständnis dieser Verehrung auf. Der griechische Begriff προσκύνησις, der hauptsächlich in diesem Zusammenhang von Johannes verwendet wird[99], und zwar sowohl für die Anbetung Gottes als auch für die Verehrung der Gottesmutter, der Heiligen und der Ikonen, bedeutet ursprünglich eine körperliche Bewegung, die Ehrfurcht zum Ausdruck bringt. Er definiert sie „als Zeichen der Hingabe, Ergebenheit, d. h. der Erniedrigung und der Demut"[100]. Aus dieser Definition ergibt sich, daß der Begriff eine sehr weite Bedeutung aufweist. Deshalb spricht er von vielen Arten der Verehrung; ihre Hauptunterscheidung ist jedoch folgende:

1. die *anbetende Verehrung* (προσκύνησις κατὰ λατρείαν, auch λατρευτική, wie sie später genannt wurde und auch heute noch heißt), welche nur Gott allein, dem von Natur anzubetenden, dargebracht wird (μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ Θεῷ)[101]; und

2. die sogenannte *einfache Verehrung* (κατὰ τιμὴν bzw. τιμητική, auch σχετικὴ προσκύνησις genannt), die Gottes wegen jenen gebührt, die Freunde und Diener des von Natur aus anzubetenden Gottes sind (τὴν διὰ τὸν φύσει προσκυνητὸν Θεὸν προσαγομένην τοῖς αὐτοῦ φίλοις καὶ θεράπουσιν)[102].

Wichtiger Bestandteil dieser Verehrung, die einer weiteren Reihe von Geschöpfen gezollt wird[103], ist einerseits ihre Zweckursache, d. h. sie wird diesen Geschöpfen

---

[99] Außer προσκυνῶ gebraucht er τιμὴν προσάγω = Ehre darbringen (vgl. III, 1: 1317 C), σέβω = ehren, δι' αἰδοῦς ἄγω = Ehrfurcht darbringen, τιμῶ = schätzen, ehren. Vgl. auch *H. Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 68 ff.

[100] III, 27 (1348 D): Προσκύνησις τοίνυν ἐστὶ σημεῖον ὑποπτώσεως, τουτέστιν ὑποβάσεως καὶ ταπεινώσεως. Vgl. I, 14 (1244 A): Ἡ προσκύνησις ὑποπτώσεως καὶ τιμῆς ἐστι σύμβολον, s. auch III, 40 (1356 C).

[101] Diese allein Gott zukommende Verehrung erweist sich auf verschiedene Weise: 1) im Dienst (τῆς δουλείας), sowohl dem freiwilligen als auch dem unfreiwilligen; 2) in der Bewunderung und dem Verlangen nach Gottes natürlicher Herrlichkeit (κατὰ θαῦμα καὶ πόθον, καθ' ὃν προσκυνοῦμεν τῷ Θεῷ διὰ τὴν φυσικὴν δόξαν αὐτοῦ); 3) in der Danksagung für die uns erwiesenen Wohltaten (τῆς εὐχαριστίας ὑπὲρ τῶν γεγονότων εἰς ἡμᾶς ἀγαθῶν); 4) in der Kundgebung unserer Bedürftigkeit und Hoffnung auf seine Wohltaten (κατ' ἔνδειαν καὶ ἐλπίδα τῶν εὐεργεσιῶν) und 5) in der Buße und dem Bekenntnis (τῆς μετανοίας καὶ τῆς ἐξομολογήσεως), III, 28–32 (1343 D–1352 A); vgl. I, 14 (1244 AB). Terminologisch wird diese Verehrung auch einfach λατρεία genannt. Die deutschen Bezeichnungen Anbetung für Gott und Verehrung für alle Geschöpfe sind durchsichtiger. Diese Unterscheidung ist aber auch das wichtigste Anliegen und somit das größte Verdienst des Bilderapologeten; vgl. I, 8 (1240 B): Ἕτερον γάρ ἐστιν ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις καὶ ἕτερον ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη τοῖς κατά τι ἀξίωμα ὑπερέχουσιν. III, 6 (1324 D–1325 B). S. auch *Theod. Stud.*, Ep. ad Plat.: PG, 99, 505 B.

[102] I, 14 (1244 AB).

[103] Zu diesen Geschöpfen und Dingen, denen eine Verehrung relativer Art und verschiedener Qualität und Intensität jeweils zukommt, zählt Johannes (III, 33–39: 1352 A–1356 B): 1) Die Gottesmutter und die Heiligen (ἐφ' οἷς ἀναπέπαυται ὁ Θεός); 2) Heilige Gegenstände und Orte, die in der Heilsgeschichte eine Rolle gespielt haben, z. B. den Berg Sinai, Golgotha, das Kreuz; 3) Gottgeweihte Dinge (τὰ τῷ Θεῷ ἀνακείμενα, z. B. die Hl. Schrift); 4) Bilder Gottes, die von den Propheten geschaut wurden, und Bilder von zukünftigen Ereignissen (die drei Engel in Mambre, der Stab Aarons); 5) die Verehrung, die sich die Menschen untereinander spenden; 6) Jene, die den Herrschern und Machthabern seitens der

in Bezug auf Gott, nämlich *zur Ehre Gottes*[104], dargebracht, und andererseits die Tatsache, daß diese Geschöpfe *an der Gnade Gottes teilhaben*, d. h. sie sind Geschöpfe, „durch welche und in welchen Gott unsere Rettung gewirkt hat, sei es vor der Erscheinung des Herrn, sei es nach seiner heilsgeschichtlichen Fleischwerdung"[105]. Diesen Geschöpfen, heißt es an einer weiteren Stelle, wird Verehrung dargebracht „nicht wegen ihrer Natur, sondern weil sie Gefäße göttlicher Energie sind und Gott richtig schien, durch sie und in ihnen unser Heil zu erwirken. Denn ich ehre und verehre der göttlichen Energie halber sowohl Engel als auch Menschen und jedes materielle Ding, welches der göttlichen Energie teilhaftig ist und meiner Rettung gedient hat"[106].

Während sich in der orthodoxen Theologie die Unterscheidung zwischen Anbetung Gottes (λατρευτική προσκύνησις) und Verehrung aller übrigen Geschöpfe und der Ikonen (τιμητική προσκύνησις) durchgesetzt hat und bis heute beibehalten wurde, hat die römisch-katholische Theologie folgende Distinktionen eingeführt: *Latreia*, als höchste Art, die Gott allein gebührt; *Hyperdouleia* wird nur der Gottesmutter und *Douleia* den Heiligen und Ikonen dargebracht[107].

Der wesentliche Unterschied beider Verehrungsarten, nämlich der Verehrung, sprich: Anbetung Gottes, und der Verehrung aller übrigen Geschöpfe, wird terminologisch auch mit den wichtigen Begriffen φύσει (von Natur aus) und θέσει (kraft Anordnung, Satzung) ausgedrückt[108]. Dies trifft insbesondere bei der Gottesmutter und den Heiligen zu, welche „wahrlich Götter kraft Satzung genannt werden... wie das glühende Eisen Feuer genannt wird, nicht φύσει, sondern θέσει und wegen der Teilnahme am Feuer"[109]. Die Herstellung und Verehrung der Ikonen der Heili-

Untertanen und den Herren seitens der Diener erwiesen wird. Es ist offensichtlich, daß die Verehrung, von der hier jeweils die Rede ist, nicht immer eine und dieselbe ist. Dazu ist zu erwähnen, daß diese Aufzählung von Johannes selbst stammt. *Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 71ff., stellt eine etwas eigentümliche Aufzählung auf, die dem Text nicht gerecht wird.

[104] Vgl. III, 40 (1356 C): πᾶσι δὲ ὀφειλὴν ἀπονέμει διὰ τὸν Κύριον.

[105] III, 34 (1353 A).

[106] III, 34 (1353 B).

[107] *E. J. Bicknell*, A theological Introduction to the Thirty-nine Articles of the Church of England, London-New York-Toronto 1953 (first published 1919). S. 364, wo er Artikel 22 behandelt: „The Romish doctrine concerning purgatory, pardons, worshipping and adoration, as well of images as of reliques, and also invocation of saints, is a fond thing vainly invented, and grounded upon no warranty of Scripture, but rather repugnant to the word of God." Trotz der Ablehnung, die in diesem Artikel zum Ausdruck kommt, ist die Stellung der Anglikanischen Kirche allgemein gemäßigter. *Hooker* hat bereits diesen Weg beschritten (Ecclesiastical policy, V. ed. Keble, Church and Paget, The Works of Richard Hooker, I, Oxford 1888, S. 418–419). Vgl. *I. P. Sheldon-Williams*, The Greek Christian Platonist Tradition, in: *Armstrong* (ed.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, S. 516, Anm. 3. *B. Stavridis*, Orthodoxie und Anglikanismus, Athen 1963, S. 145ff.; 150ff. (griech.).

[108] Vgl. III, 33 (1352 A) die Gottesmutter und die Heiligen werden Götter genannt „nicht von Natur aus, sondern kraft Satzung"; s. auch 1352 C. I, 19 (1249 C).

[109] Vgl. III, 33 (1352 A).

gen „des Heeres des Herrn“[110] und seiner „Freunde“[111], wie der Damaskener sie nennt, sowie der Gottesmutter ist eng mit dem Thema der Verehrung dieser heiligen Personen selbst verbunden. Das heißt zunächst, daß dieselbe Gnade des Hl. Geistes, von der die Heiligen bereits zu ihren Lebzeiten erfüllt waren, auch ihre Ikonen durchdringt[112]. Die Verehrung der Heiligen rührt von der Tatsache her, daß jene ihrerseits mit ihrem Glauben und ihrem Leben Gott verehrt haben, und von seiten Gottes aufgrund ihrer Taten geehrt wurden. Die Ikonen berichten über diese ihnen von Gott erteilte Ehre und veranlassen somit uns zur Nachahmung und zum gleichen Glauben[113]. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Ikonen unsererseits geschieht „im Hinblick auf die Ohnmacht unseres Flehens und in Gedanken an jene, die besser zu beten verstanden als wir“, wie ein treffendes Wort von N. Gogol lautet[114].

Wenn man von der obigen Bemerkung über die Einheit der Gnade, die den Heiligen und ihren Ikonen geschenkt wird und beide sozusagen vereinigt, ausgeht und sich dazu an alles erinnert, was bereits über die Beziehung von Urbild und Ikone angeführt wurde, dann läßt sich auch leichter verstehen, warum die Ikonenverehrung unbedingt zum christlichen Glauben gehört. In diesem Zusammenhang gewinnt die Entscheidung des Siebten Ökumenischen Konzils ihr Gewicht. Wer in diesem Konzil bloß eine Entscheidung des kirchlichen Gehorsams zu sehen geneigt ist, verkennt nach orthodoxer Auffassung den tiefen Sinn der Ikonentheologie und die einmalige Bedeutung der Ikonenverehrung im religiösen Leben. Die Ikonen haben ihren festen Platz im christlichen Leben und sind im Gotteshaus erwünscht. Davon aber ihre *Notwendigkeit* etwa für den Vollzug der hl. Liturgie herleiten zu wollen[115], ist nicht nur übertrieben, sondern widerspricht sowohl der Lehre als auch der Praxis der Ostkirche. Die hl. Liturgie wird, besonders in der Diaspora, auch ohne Ikonen gefeiert, und niemand kommt auf den Gedanken, daß dies etwa nicht richtig oder sogar unmöglich sei. Die übliche Praxis und der Wunsch machen längst keine Notwendigkeit aus.

Dieselben Anhaltspunkte, nämlich die göttliche Gnade, die Urbild und Ikone vereinigt, und die theologische Relevanz der Beziehung beider zueinander, führen zum vollen Verständnis jenes berühmten Satzes: „Die Ehre der Ikone (d. h. die Ehre, die der Ikone gespendet wird) geht auf das Urbild über“ (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτὸτυπον διαβαίνει). Dieser Satz stammt von Basilios dem Großen[116] und wurde

[110] I, 21 (1252 B). II, 15 (1301 A). [111] I, 21 (1252 D).
[112] I, 19 (1249 CD). Vgl. 1264 B: Χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας.
[113] III, 3 (1320 D).
[114] Zitiert bei: Die Eucharistiefeier der Ostkirche im byzantinischen Ritus, vorgelegt von *H. Vorgrimler* (= Geist und Leben der Ostkirche, Bd. 2), Graz–Wien-Köln 1962, S. 36, Anm. 15. Vgl. auch *S. Bulgakow*, Grundsätzliches über die Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche des Ostens, in: *E. Benz u. L. Zander* (Hg.), Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, Hamburg 1952, S. 219–227.
[115] Vgl. das Zitat in der Einleitung dieses Aufsatzes, S. 138.
[116] De spir. s., 18: PG, 32, 149 C.

während des Bilderstreites in Byzanz immer wieder von den Ikonenfreunden gebraucht; dies trifft besonders auf Johannes von Damaskos zu[117].

Um den ursprünglichen Sinn des Satzes herauszuschälen, ist es notwendig, ihn in seinem Kontext näher zu untersuchen. Basilios geht es um das rechte Verständnis der Trinität und zwar um das tiefere Verhältnis der drei Personen zueinander, daß nämlich drei Personen nicht drei Götter bedeuten und sich umgekehrt von einem Gott nicht die Aufhebung der drei Hypostasen ableiten läßt. Deshalb führt er das Dogma der Perichorese, des gegenseitigen Durchdringens der drei Personen an, speziell, daß der Vater und der Sohn eins sind. Zur Veranschaulichung dieses Punktes bringt er das Beispiel vom König und seinem Bild. Er sagt wörtlich: „Denn König wird auch das Bild des Königs genannt, und sie sind nicht zwei Könige. Denn weder wird die Herrschaft gespalten noch die Ehre geteilt. Wie die Herrschaft und die Macht, die uns beherrschen, eins sind, so ist auch der von uns geschenkte Lobpreis einer und nicht mehrere; denn die Ehre des Bildes geht auf das Urbild über. Was also hier das Bild auf dem Weg der Nachahmung ist, das ist der Sohn von Natur aus"[118]. Der betreffende Satz bezieht sich genau genommen zunächst nur auf das Verhältnis vom König und seinem Bild, insbesondere auf die eine Ehre, die dem Bild gespendet wird und die auf den König übergeht. Was jedoch damit weiter erklärt werden soll, ist die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn. Hier gilt dann die übertragene Bedeutung des Satzes: Die Ehre, die dem Sohn geschenkt wird, geht auf den Vater über. Also hat unser Satz eine erste Bedeutung, die sich auf das künstlerische Bild des Königs bezieht, und eine zweite übertragene innerhalb der Hl. Dreifaltigkeit, d. h. in bezug auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater.

Aufgrund dieser doppelten Bedeutung scheint es mir nötig, die Frage nach dem rechten Gebrauch dieses Satzes während des Bilderstreites zu stellen. In diesem Fall urteilt z. B. W. Elliger unsachgemäß, indem er nur auf die zweite Bedeutung des Satzes hinweist und die erste völlig ignoriert[119]. Die eingehende kritische Untersuchung führt, glaube ich, zu einem etwas differenzierten Ergebnis. Es ist klar, daß Basilios nicht die Verehrung der Ikonen im Auge hatte; daher ist der Satz von der Intention des Verfassers her nicht direkt auf die Ikonen zu beziehen, d. h. aus seinem Zusammenhang zu reißen. Die erste Bedeutung des Satzes innerhalb des Beispiels betrifft das artifizielle Bild. Von dieser ausgehend ist es möglich, den Satz auf die

---

[117] Vgl. I, 21 (1252 D). (1264 A–D), wo der entsprechende Passus des Basilios kommentiert wird. (1261 D). (1269 B). III, 15 (1337 A). (1361 B), wo nochmals der Abschnitt von Basilios angeführt wird und dazu die Bemerkung: ὁ μὴ τιμῶν τὴν εἰκόνα, οὐδὲ τὸν εἰκονιζόμενον τιμᾷ. (1365 B): πᾶς ὁ τιμῶν τὴν εἰκόνα, τὸ ἀρχέτυπον δηλονότι τιμᾷ. Vgl. auch *Theodori Stud.*, Ep. ad Platonem: PG, 99, 505 B.

[118] De spir. s. 18: PG, 32, 149 C. S. dazu *H. Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, S. 76ff. Vgl. auch *Theodori Stud.*, Ep. ad Platonem: PG, 99, 501 CD f.

[119] *W. Elliger*, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, S. 60: „vor allem" wurde von den Bilderfreunden „dieser aus dem Zusammenhang gerissene Satz" von Basilios herangezogen, „der sich gar nicht auf ein künstlerisches Bild, sondern auf das Verhältnis des Logos zum Vater bezieht".

Ikonen der Kirche und ihre Verehrung zu übertragen. Die Analogie liegt auf der Hand: die Ehre, die man der Ikone schenkt, geht auf die dargestellte Person über, genau so, wie die Ehre, die man dem Bilde des Königs spendet, auf den König übergeht.

Die der Ikone geschenkte Ehre, welche auf die abgebildete Person übergeht, bleibt aber nicht bei dieser, sondern sie wird letzten Endes Gott gezollt. Obwohl das bereits gelegentlich erwähnt wurde[120], ist es doch notwendig, nochmals darauf hinzuweisen, weil dies ein Punkt ist, welcher ungeklärt zu Mißverständnissen führen könnte. Dies betont Johannes von Damaskos des öfteren; an einer Stelle jedoch besonders auffallend, weil es sich da praktisch um eine Abänderung und Erweiterung des Satzes des Basilios handelt: ἡ γὰρ εἰς αὐτὴν (sc. τὴν Θεομήτερα) τιμὴ εἰς τὸν ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα ἀνάγεται („denn die Ehre, welche der Gottesmutter gespendet wird, wird auf den übertragen, der durch sie Mensch wurde“[121]).

E. J. Bicknell[122] übt im Zusammenhang mit der Ikonentheologie speziell der römisch-katholischen Kirche folgende Kritik aus: „These distinctions (sc. Latreia, Hyperdouleia, Douleia) are excellent on paper, but have proved to be very difficult to observe in practice. There is no such thing as a devotional thermometer. No precise rules can be laid down“. Wie sieht es in der orthodoxen Kirche in bezug auf Theorie und Praxis aus? Sind etwa der Mutter alle diese theologischen Implikationen bewußt, wenn sie ihr kleines Kind vor jene Ecke des Hauses mit den Ikonen führt und ihm das Beten beibringt? Oder denkt der Wanderer darüber nach, wenn er mitten im Wald oder auf den Bergen auf ein Eikonisma (ein kleines Heiligenhäuschen mit einer oder mehreren Ikonen darin) trifft und sich automatisch bekreuzigt? Oder welchen Einfluß und welche Bedeutung haben heutzutage die vielen Ikonen, die an der Ikonostase (Ikonenwand) und an der Wand der Kirche hängen, oder auch die Wandmalereien für den orthodoxen Christen, wenn er in das Gotteshaus geht und betet? Was für Gedanken macht sich der einfache Gläubige, wenn er vor einer Ikone kniet, sich bekreuzigt und betet? Inwiefern ist er vor Mißbräuchen geschützt?

Theoretisch lassen sich diese Fragen, die in ihrer Ausdrucksweise ziemlich zugespitzt sind, nicht beantworten. Gewiß ist der einfache Gläubige nicht in der Lage, Theorien zu entwickeln und Überlegungen tiefsinniger Art, wie etwa die des Damaskeners, anzustellen. Die Selbstverständlichkeit, mit der der östliche Christ gewisse Dinge in bezug auf die Ikonen tut, dürfte jedoch ein sicherer Ausdruck seines Glaubens und seiner Einstellung sein. Vielleicht ist die Mutter nicht in der Lage, zu sagen, warum sie ihr Kind vor die Ikonenecke im Hause führt, damit es dort betet, die Tatsache jedoch, daß sie diese Ikonenecke eingerichtet hat, vermag nicht wenig

[120] S. oben S. 158f.

[121] Expositio fidei, 89, 43–44: Kotter, II, 208.

[122] *E. J. Bicknell*, A theological Introduction to the Thirty-nine Articles ..., S. 364. S. auch oben Anm. 107.

auszusagen. Diese Ikonenecke ist die Kirche im Hause. Davor, im Umgang mit den Heiligen, kniet sie, wenn sie etwa für ihren kranken Mann betet oder wenn sie Gott für etwas Gutes dankt, was ihr widerfahren ist. Diese Handlungen bekunden ihre Zuversicht und ihren *Glauben* an Gott. Und dieser Glaube des einfachen Christen ist letztlich der gleiche Glaube wie der des großen Theologieprofessors. Und eins darf man in diesem Zusammenhang keinesfalls vergessen, daß die größten Mißverständnisse, Kirchenspaltungen und Ketzereien nicht auf den unreflektierten Glauben des einfachen Christen, sondern gerade auf die entgleisten Überlegungen und theologischen Ansichten der Kirchenführer und Theologen zurückzuführen sind. Andererseits darf man wiederum hieraus nicht entnehmen, daß etwaige Mißbräuche in der Ikonenverehrung des einfachen Christen gutzuheißen wären. Genau an dieser Stelle tritt die Pflicht der Theologie und der Kirche ein, den Glauben, der sich theologisch verantworten läßt, zu umreißen und definieren.

Johannes von Damaskos, der eigentlich außerhalb der Grenzen des byzantinischen Reiches gelebt hat, zählt ohne Zweifel zu den hervorragenden Persönlichkeiten der griechisch-patristischen und byzantinischen Geistesgeschichte. Bei ihm, wie bei den meisten Kirchenvätern des Ostens, spürt man jene Einstellung, nach der Glaube und Erkenntnis sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern einander fordern und ergänzen. Das Suchen nach der Wahrheit ist stets die Aufgabe der Vernunft; dies bedeutet jedoch nicht eine Loslösung von der Offenbarung Christi und der tradierten christlichen Wahrheit. Bezeichnend ist hier sein Wort, welches er seiner ersten Rede vorausschickt: „Nachdem ich als allererstes das Aufrechterhalten der kirchlichen Gesetzgebung, durch welche Heil zu erlangen ist, wie ein Schiffsmast oder ein Fundament im Verstand befestigt habe, habe ich der Vernunft die Rennbahnschranke geöffnet und sie (d. h. die Vernunft), wie ein gutgezäumtes Pferd, zum Start angespornt“ [123].

Wenn man dieses Bild verdeutlichen würde, könnte man vielleicht den Weg der Theologie mit einem Gespann vergleichen; beide Rosse (Glaube und Vernunft) ha-

---

[123] I, 3 (1233 A) Πρῶτον μὲν οὖν ἁπάντων οἷόν τινα τρόπιν ἢ θεμέλιον τῷ λογισμῷ καταπήξας τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας συντήρησιν, δι᾽ ἧς σωτηρία προσγίγνεσθαι πέφυκε, τοῦ λόγου τὴν βαλβίδα ἠνέῳξα, καὶ τοῦτον ὥσπερ ἵππον εὐχάλινον τῆς ἀφετηρίας παρώρμησα.
Vgl. I, 3 (1233 C). Wie an der obigen Stelle (I, 2: 1233 A) der Vorrang des Glaubens der Vernunft gegenüber ausgesprochen wird, so handelt es sich m. E. um dieselbe Sache, wenn Johannes (In transfig. Domini, 5: PG, 96, 553 AB) sagt: Παραθήσωμεν τράπεζαν θείων λογίων τῇ τοῦ Πνεύματος κεκαρυκευμένην χάριτι, οὐ σοφίᾳ λόγων Ἑλληνικῶν ἐναβρυνομένην· ἐπεὶ μηδὲ λίαν τῆς τούτων μεμυήμεθα γνώσεως, ἀλλὰ τοῦ διδόντος γλῶσσαν τοῖς μογιλάλοις τρανὴν εἰς τὸ φθέγγεσθαι ἐπερειδομένην τῇ χάριτι.
Daß der Damaskener hier „ein Selbstzeugnis“ über seine Kenntnisse der Philosophie ablegt, wie G. *Richter* in seiner sorgfältigen und gewichtigen Arbeit: Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung (= Studia Patristica et Byzantina, 10. Heft), Ettal 1964, S. 236 mit Anm. 573 meint, wo übrigens das Zitat nicht vollständig ist und μεμνήμεθα statt μεμυήμεθα steht, bleibt zweifelhaft.

ben gewichtige Aufgaben; nur wenn diese Aufgaben von beiden erfüllt sind, entsteht die theologische Erkenntnis, die den Vortritt des Glaubens nicht in Abrede stellt und gleichzeitig auf die Vernunft nicht verzichtet.

Methodisch läßt sich dieser Grundsatz in allen drei Reden des Johannes verifizieren. Sie sind vom festen Glauben einerseits und von dem Versuch nüchterner theologischer Argumentation und vernünftiger Erklärung andererseits gekennzeichnet[124]. Ich habe mich bemüht, denselben Weg zu beschreiten. Dabei war mir bewußt, daß etwa dem Rationalismus dieser Weg rätselhaft erscheinen mag. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß das religiöse Leben mit dem heutigen – im Gegensatz etwa zum patristischen – Verständnis von der Ratio meistens nicht Schritt halten kann. Aber vergessen wir ebenfalls nicht, daß das religiöse Leben ein unentbehrlicher Vorgang im menschlichen Dasein ist. Diese Untersuchung, hoffe ich, wirft etwas Licht auf diese Problematik und vermittelt zugleich einiges über die Ikonenlehre der Ostkirche. Die Bedeutung, die den Ikonen zukommt, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß die Kirche den endgültigen Sieg über den Ikonoklasmus und die Wiederherstellung der Ikonen (11. März 843) einzig und allein als den Sieg und den Triumph der Rechtgläubigkeit ('Ορθοδοξία) ansieht und zum „Fest der Orthodoxie" erklärt hat, das am ersten Sonntag der österlichen Fastenzeit gefeiert wird.

---

[124] *K. Oehler*, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, S. 296, bemerkt richtig: „In den ‚Bilderreden' zeigt sich der Damaskener nicht nur als Gelehrter, sondern vor allem als Denker, der über die philosophischen Argumentationsmittel souverän verfügt, zumeist unausdrücklich, aber meisterlich in ihrer Verwendung."

4. Liturgik (Schluß)

C. Andronikof, The Meaning of Rite. St. Vlad. Theol. Quart. 20 (1976) 3–8. – Im rituellen Beten offenbart sich die gottmenschliche Natur des Menschen; hier wiederholt die Gemeinde nicht nur die Taten Christi in einer Art mystischen Dramas, sondern „aktualisiert" ihre eigene Taufe, ihr Opfer, ihre Erlösung. Insofern hat der Ritus auch eine prophetische Funktion.

M. Arranz, L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe. Nikolai Dmitrevich Uspensky, Čin Vsenoščnogo Bdenija v Grečeskoj i Russkoj Cerkvi, Leningrad 1949. Manuscrit de la Bibliothèque de l'Académie Ecclésiastique de Leningrad. OCP 42 (1976) 117–155.

D. M. Colotelo, Scrisorile liturgice ale episcopului Gherman al Parisului (sec. al VI-lea) ca document pentru istoria cultului creştin. Ort. 27 (1975) 476–489.

D. I. Conomos, Music for the Evening Office on Whitsunday. XV[e] Congr. Intern. Et. Byz., Rapports et Co-rapports, III (Athen 1976) 261–277.

F. H. Desby, The Modes and Tuning in Neo-Byzantine Chant. Ann Arbor, Mich. 1975, Univ. Microfilms (Diss.). X, 403 S.

M. van Esbroeck, Fragments méconnus du Lectionnaire géorgien (Ms. Tiflis H-2065 X[e] s.). Mus. 88 (1975) 361–363.

J. Fedoriv, Zapiska pro Turivs'ku Evangeliju (Adnotatio in Evangelio Turoviensi). Bohosl. 38 (1974) 199–226.

P. Fueter, Confessing Christ through Liturgy: An Orthodox Challenge to Protestants. Int. Rev. Miss. 65 (1976) No. 257.

J. von Gardner, O někotorych problemach v sovremennom russkom cerkovnom pěnii. Prav. Rus' 1976, 10, 9; 11, 7–8; 12, 10; 13, 13; 14, 13–14; 15, 9; 16, 8–9.

St. S. Harakas, The Orthodox Priest as Leader in the Divine Liturgy. Greek Orth. Theol. Rev. 21 (1976) 163–176.

H. Husmann, Eine alte orientalische christliche Liturgie, altsyrisch-melkitisch. OCP 42 (1976) 156–196. – Einleitung: Die Handschriften – Der Aufbau der kanonischen Stunden: Orthros; die Horoi mikrai des Paris. Bibl. Nat. gr. 331; der Stichos der Abendmahlsstunde und Messe. – Das Repertoire: die Stichera anastasima; die Kanones; die Mimre und Sugiata des Sinai syr. 233 A.

Johannes (Rinne), M. v. Helsinki, Ortodoksisen kasteriituksen keskeisiä opetuksia (The Basic Message of the Orthodox Baptismal Rite). Ort (H) 25 (1976) 5–15. – V. zeigt die dogmatischen Grundlagen des Taufritus auf, insbesondere die Rolle des Hl. Geistes.

M. Lenczewski, Liturgika czyli nauka o nabożeństwach. Skrypt dla Sekcji Teologii Prawosławnej (Liturgik oder die Lehre von den Gottesdiensten. Scriptum für die Sektion der Orthodoxen Theologie). Warschau 1976, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie. 224 S.

A. S. L'vov, O zapisi pro Konstantina-Kirilla filosofa v kalendare Ostromirova Evangelija. Sovetskoe slavjanovedenie 1976, 1, 88–97.

W. F. Macomber, The Kacmarcik Codex. A XIVth Cent. Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass. Mus. 88 (1975) 391–395.

M. Mălinaş, Manuscrise liturgice din Bihor. BOR 93 (1975) 1129–1138.

Johannes Maslow, Archim., Die Feier der Kartage im Gottesdienst der Orthodoxen Kirche. StdO 1976, 5, 46–51.

H. Métrévéli-B. Outtier, Contribution à l'histoire de l'Hirmologion: Anciens Hirmologia géorgiens. Mus. 88 (1975) 331–359.

N. Moldoveanu, Cîntări tradiţionale din slujba cununiei şi înmormîntării. Prelucrări – armonizări – transpuneri pentru cor bărbătesc. BOR 93 (1975) Nr. 9–10, Anhang: 32 Seiten.

Ders., Cîteva manuscrise muzicale vechi-slave din România. (Biblioteca Academiei şi Biblioteca Centrală de Stat din Bucureşti). BOR 93 (1975) 1155–1164.

---Orthodox and Non-Chalcedonians Confer on "Confessing Christ Through Liturgical Life". St. Vlad. Theol. Quart. 20 (1976) 31–37. – Es handelt sich um die Berichte der pan-orthodoxen Konferenz in Ečmiadzin, Sept. 1975.

V. Pathikulangara, The Sacrament of Reconciliation and the Thomas Christians. Eph. liturg. 89 (1975) 294–301.

F. van de Paverd, A Text of Gregory of Nazianzus misinterpreted by F. E. Brightman. OCP 42 (1976) 197–206. – Brightman zog einen Passus aus der Begräbnisrede des Gregor v. Nazianz auf seinen Vater als Beweis für den Segen vor dem Beginn des Kommunionritus in den orientalischen Liturgien heran. P. weist nach, daß dieser Text sich vielmehr auf den Segen am Ende der Messe bezieht.

N. Petrescu (Hg.), St. Germain I, archevêque de Constantinople, Interprétation de la Sainte Liturgie. Présentation et traduction. Mitr. Olt. 27 (1976) 75–88.

---Preghiere dell'Oriente bizantino, a cura di suor Maria del monastero russo Uspenskij a Roma. Brescia 1975, Morcelliana. 235 S. – Aus liturgischen Büchern (z. eucharist. Liturgie, Stundengebet, Sakramentenspendung, Festtagen, Muttergottes, Heiligen) entnommene und ins Italienische übersetzte Gebete.

L. Streza, Manuscrise liturgice româneşti în Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului. Prezentare generală. Mitr. Ard. 19 (1974) 233–249.

G. Wagner, La commémoration des Saints dans la prière eucharistique. Ir. 45 (1972) 447–456.

Ders., Der Ursprung der Chrysostomusliturgie. Münster/Westf. 1973, Aschendorff. 138 S. (= Liturgiewissenschaftl. Quellen u. Forschungen 59). – Bespr. von F. van de Paverd in OS 24 (1975) 70f.

Ders., Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen. Mélanges liturgiques (Louvain 1972) 525–537.

J. Walter, The Origin of the Iconostasis. ECR 3 (1971) 251–267, Abb.

N. Wawryszewicz, Le sens symbolique des vêpres orthodoxes, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 1 (Warschau 1974) 17–21.

A. G. Welykyj (Hg.), Programma suppressionis ritus Rutheni: ASV, Nunz. Pol., vol. 334/III, fasc. 94, nn. „Projectum intuitu Ruthenorum a 1717 editum". Anal. OSBM 7 (1971) 249 bis 257.

M. Widnös, Les synaxaires slavo-russes des „Fragments Finlandais". Helsinki 1966 (1967). 214 S. (= Commentationes humanarum litterarum Societatis Scientiarum Fennicae 38).

U. von Wilamowitz-Moellendorf, Die Hymnen des Proklos und Synesios (1907), in: Ulrich von W.-M., Kleine Schriften, II: Hellenistische, spätgriechische und lateinische Poesie (Nachdr. d. 1. Aufl.) (Amsterdam 1971, Hakkert) 163–191.

E. V. Williams, A Byzantine Ars Nova: The 14th-century reforms of John Koukouzeles in the chanting of great vespers, in: Aspects of the Balkans (Den Haag–Paris 1972, Mouton) 211 bis 229.

Ders., John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century. Yale University 1968, Diss. XVII, 543 S., Abb.

Ders., The Treatment of Text in the Kalophonic Chanting of Psalm 2. Stud. East. Chant 2 (1971) 173–193.

G. Winkler, Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 9. Jahrhundert. OCP 39 (1973) 481–490.

Dies., Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenversper. Or. Chr. 56 (1972) 184–206.

Dies., Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung. OCP 36 (1970) 301–336; 37 (1971) 333–383.

Dies., Über den Bußcharakter der byzantinischen Missa Praesanctificatorum. Eph. Liturg. 88 (1974) 117–123.

Dies., Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. ALW 16 (1974) 53–102.

Dies., Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluß. Or. Chr. 58 (1974) 154–172.

St. Winkley, A Bodleian Theotokarion. Rev. Et. Byz. 31 (1973) 267–273. – Es handelt sich um MS Lyell 94, datiert mit 1312, unbekannter Herkunft, ein Theotokarium mit einer Sammlung von 48 Kanones zur Muttergottes und die acht triadischen Kanones des Metrophanes von Smyrna.

P. Wirth, Ein neues Zeugnis zur Geschichte der byzantinischen Kirchenmusik. Wegzeichen, Festgabe H. M. Biedermann (Würzburg 1971) (= Das östl. Christentum N. F. 25) 131–132.

C. Wissa Wassef, Le calendrier copte, de l'antiquité à nos jours. Journal of Near Eastern Studies 30 (1971) 1–48.

G. Wolde Kirkos, Liturghia Bisericii etiopiene în comparatie cu liturghia ritului liturgic bizantin (Die Liturgie der äthiopischen Kirche im Vergleich mit der Liturgie des byzantinischen Ritus). Ort. 24 (1972) 38–51.

D. Wulstan, The Origin of the Modes. Stud. East. Chant 2 (London 1971) 5–20.

E. Yarnold, The Awe-Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homilies of the Fourth Century. London 1972, St. Paul Publ. XI, 292 S.

Ders., Baptism and the Pagan Mysteries in the 4th Century. The Heythrop Journal 13 (1972) 247–267.

I. I. Yiannias, The Elevation of the Panaghia. Dumb. Oaks Pap. 26 (1972). – Anz. in Or. Chr. 57 (1973) 207: Zu endgültigen Lösungen kommt V. nicht, was die Entstehung anbelangt; er weist aber auf ein liturgiegeschichtliches Problem hin, das weiterer Klärung bedarf.

J. D. Zizioulas, Liturgia ja nykyajan ihminen (Liturgy and Modern Man). Ort (H) 22 (1973) 131–144.

Ders., Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute. US 25 (1970) 342–349.

A. Znosko, Akafistnoe tvorčestvo Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Cerk. Vest. 1971, 12, 4–13.

Ders., Po povodu kalendarnogo voprosa. Cerk. Vest. 1971, 5, 17–21.

---Zpěvníček pravoslavné rodiny. Uspořádal prot. Václav Šimek. Prag 1970, Pravoslavná církev v Československu. 107 S.

E. G. Zykov, Sudba „Azbučnoj molitvy" v drevnerusskoj pismennosti (Das Schicksal des „Alphabetischen Gebets" in der altrussischen Literatur). Trudy otd. drevnerus. lit. 26 (1971) 177–191.

5. *Patrologie*

Wir bitten unsere Leser um Verständnis, wenn wir wegen der Fülle der einschlägigen Veröffentlichungen die Titel aus unserer Bibliographie ausschließen, die bereits in der „Bibliographia Patristica", hg. von W. Schneemelcher, angezeigt wurden.

G. Abi-Saber, Initiation à la théologie baptismale de Saint Ephrem. Beyrouth (= Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 7). (In Vorbereitung.)

L. Abramowski, Babai der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen. OCP 41 (1975) 289–343. – 1. Über die Gestalt des Auferstehungsleibes; 2. Hypostasis und Prosopon; 3. Christus und der Hl. Geist; 4. Diskussion antiochenischer Grundbegriffe; 5. Die religiöse Grundeinstellung Babais.

Dies., Die Christologie Babais des Großen. Symposium Syriacum 1972 (Rom 1974) (= OCA 197) 219–246.

I. Abuladze, Die Quelle einiger Kapitel des Mravalt'avi VII: Des Johannes Chrysostomus' „Über das Fasten und Jonas". Mravalt'avi (Tbilisi 1971) 18–28.

---Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, übs. von L. Rosadoni. Servire i poveri gioiosamente (Turin 1971) 136 S.

S. Agouridis, 'Ο ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἅγιον Εἰρηναῖον ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν περὶ ἀνθρώπου εἰκόνα τῶν Γνωστικῶν. Thessalonike 1970. 20 S.

B. Aland, Bardaisan, der Gnostiker. Göttingen 1972, Theol. Fakultät (Habilitationsschrift).

M. Albert, Une lettre spirituelle de Jacques de Saroug, évêque monophysite des Ve–VIe siècles. Par. Or. 3 (1972) 65–74.

J. A. Alcain, Cautiverio y redención del hombre en Orígenes. Bilbao 1973, Univ. de Deusto-Mensajero. 328 S.

J. A. de Aldama, El sacerdocio ministerial en San Ireneo. Teologia del Sacerdocio 4 (Burgos 1972) 111–142.

J.-N. Aletti, D'une écriture à l'autre. Analyse structurale d'un passage d'Origène. Commentaire sur Jean, livre II, § 13–21. Neue Schweizer Rundschau 61 (1973) 27–47.

P. Alexander, Psevdo-Mefodij i Efiopija. Ant. drevn. i sredn. veka 10 (1973) 21–27. – Anz. in Byzslav. 36 (1975) 121: Pseudo-Methodios (7. Jh.) lehnte die traditionelle Interpretation von Ps 67, 32 ab, nach der das monophysitische Äthiopien bis zum Letzten Gericht erhalten bleiben sollte, und bezog die Prophezeiung auf das Byzantinische Reich.

M. Alexandre, L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez Grégoire de Nysse. Epektasis (Paris 1972) 425–442.

Ders., La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et l'In Hexaemeron. Ecriture et Culture philos. dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971) 87–110.

Şt. Alexe, St. Athanase le Grand à l'occasion du 1600e anniversaire de sa mort. Mitr. Mold. Suc. 49 (1973) 782–792.

L. Alfonsi, La teologia della storia nell' „Apologia" di Aristide. Aug (R) 16 (1976) 37–40.

---Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte. Hg. v. K. Aland. Berlin/New York 1972, W. de Gruyter. XXII, 590 S.

F. Altermath, The Purpose of the Incarnation According to Irenaeus. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 63–68.

H. Althaus, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz. Münster 1972, Aschendorff. VIII, 232 S. (= Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 34).

J. Alvarez, Apostolic Writings and the Roots of Anti-Semitism. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 69–76.

P. G. Alves de Sousa, Objeto de los libros „De sacerdotio" de S. Juan Crisóstomo. Teologia del Sacerdocio, 4: Teologia del Sacerdocio en los primeros siglos (Burgos 1972) 205–219.

Ders., El sacerdocio ministerial en los libros „De sacerdotio" de S. Juan Crisóstomo. Pamplona 1975, Univ. de Navarra. 265 S. (= Col. teológica de la Universidad de Navarra, 9).

Ders., El sacerdocio permanente en los libros „De sacerdotio" de S. Juan Crisóstomo. Teologia del Sacerdocio 5 (Burgos 1973) 1–29.

E. Amand de Mendieta, Les deux homélies de la création de l'homme que les mss. attribuent à Basile de Césarée ou à Grégoire de Nysse. Zetesis (Bijdragen ... aan Prof. Dr. E. de Strijcker, Antwerpen 1973) 695–716.

Ders., L'incomprehensibilité de l'Essence Divine d'après Jean Chrysostome. Studies on St. John Chrysostom (= Anal. Vlat. 18) 23–40.

Ders., La plus ancienne tradition manuscrite (IXe et Xe siècles) des homélies de Basile de Césarée sur l'Hexaéineron. Stud. Patr. 14 (1976) 253–274.

Ders., Potreba spil'nogo žittja v monašomu ideali sv. Vasilija Velikogo (Necessitas vitae communis in doctrina spirituali s. Basilii Magni). Logos 22 (1971) 19–25, 140–149.

B. N. Anagnostopoulos, John of Damascus on the Place of the Falling Asleep of the Virgin Mary. Ekkl. Pharos 53 (1971) 550–556.

---Anastasima, 50 hymnes (texte, traduction, notes), éd. A. Roussas. Athen, Apostolike Diakonia. 130 S. (griech.). – Anz. in Episk. 1974, 101, 12.

P. Andriopoulos, 'Η θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τὴν ἑρμηνευτικὴν τοῦ 'Ωριγένους. 'Εισηγήσεις Α' 'Ορθ. 'Ερμηνευτικοῦ Συνεδρίου (Athen 1973) 193–218.

Apostolos (Papaioannou), M. v. Ainos, 'Η ἀνάστασις κατὰ Γρηγόριον Νύσσης. ('Εκ μαθητικοῦ Γυμνάσματος). Thessalonike 1975. 15 S. – Bespr. in Greg. Pal. 58 (1975) 312f.

---„Apostol'skoe predanie" sv. Ippolita Rimskogo. Perevod s latinskogo i predislovie. Bogosl. Trudy 5 (1970) 277–282.

P. Arabatzis, Οἱ Πατέρες τῆς 'Εκκλησίας χθὲς καὶ σήμερον. Athen 1971. 34 S.

M. Arco Magrî, Un canone inedito di Teodoro Studita nel cod. Messanensis gr. 153. Umanità e Storia. Scritti in on. di A. Attisani II (Messina 1971) 85–101.

S. Ardanaz Fernández, El problema del dinamismo trinitario en Orígenes. Angelicum 49 (1972) 67–98.

J. Armantage, The best of both worlds. Origen's view on religion and resurrection. Origeniana (Bari 1975) 339–347.

---The Armenian Version of Revelation of Apocalypse of John and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. Armenian Text ed. from the oldest Mss with Notes and variant Readings, and with a Translation into English by F. C. Conybeare. Nachdr. d. Ausg. London 1907. Amsterdam 1971/72, Philo Press. (4), 221, 189* S.

E. B. Asemiados, 'Ο 'Ιγνάτιος καὶ ἡ 'Εκκλησία τῆς 'Ρώμης. Thessalonike 1972. 50 S.

G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament. Grahamstone, S. Africa 1972, Rhodes Univ. Publications Department. V, 173 S.

Ch. Astruc, Remarques sur les signes marginaux de certains manuscrits de S. Grégoire de Nazianze. An. Boll. 92 (1974) 289–295.

---Athanase d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe. Introd., texte critique, notes, trad. et index par C. Kannengiesser. Paris 1973, Ed. du Cerf. 496 S. (= Sources chrét. 199).

---Athanasiana Syriaca, p. III. De Incarnatione contra Arianos; contra Apollinarum I: De Cruce et Passione; quod Unum sit Christus; de Incarnatione Dei Verbi; ad Jovianum. Text u. Übersetzung. Hg. v. R. W. Thompson. Louvain 1972. 165 S.; 120 S. (= CSCO 324, 325; Script. Syri 142, 143).

--- 'Αθανάσιος ὁ Μέγας καὶ ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Athen 1975. 215 S.

---Athanasius, Contra gentes, and De incarnatione. Text, transl., introd. and notes by R. W. Thompson. Oxford 1971, Univ. Press. XXXVI, 288 S.

---Athenagoras: Legatio and De Resurrectione, ed. and tranls. by W. R. Schoedel. London 1971. 196 S. (= Oxford Early Christian Texts).

M. Aubineau, Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople. Rev. Et. Gr. 85 (1972) 572–596.

Ders., Citations du Ps.-Chrysostome „In Pascha Sermo VII". Riv. stor. lett. rel. 7 (1971) 70–81.

Ders., Le cod. Dublin, Trinity Coll. 185. Textes de Christophe d'Alexandrie, d'Ephrem et de Chrysostome. Mus. 88 (1975) 113–123. – Identifikation verstümmelter griechischer Texte.

Ders., Deux manuscrits chrysostomiens non catalogués: Athos Panteleimon suppl. 100,

4 ET 5. Kler. 7 (1975) 116–122. – Der Inhalt der Hs wird angegeben; er besteht vorwiegend aus Homilien.

Ders., Dossier patristique sur Jean XIX, 23–24: La tunique sans couture du Christ. La Bible et les Pères (Paris 1971) 9–50.

Ders., Une homélie de Grégoire d'Antioche (570–593), retrouvée dans le Vaticanus gr. 1975. Byz. 42 (1972) 595–597.

Ders., Une homélie grecque inédite „Sur tous les Martyrs" attribuée à Jean Chrysostome „BHG 1191 e", Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 614–632.

Ders., Une homélie pascale attribuée à S. Athanase dans le Sinaiticus gr. 492. Zetesis (Bijdragen ... aan Prof. Dr. E. de Strijcker, Antwerpen 1973) 668–678.

Ders., Les homélies pascales de S. Jean Chrysostome. Anal. Vlat. 18 (1973) 112–119.

Ders., Un Ps.-Athanase, In Lazarum (Vat. Ottob. gr. 14), restitué à Léonce de Constantinople. Journ. theol. stud. N.S. 25 (1974) 442–447.

Ders., Jean Damascène et l'Epistula de Inventione Gervasii et Protasii attribuée à Ambroise. An. Boll. 90 (1972) 1–14.

Ders., Soixante-six textes attribués à Jean Chrysostome, découverts dans le Codex Athos, Iviron 255. Vig. Chr. 29 (1975) 55–64.

Ders., Textes chrysostomiens dans les Mss athonites: Dochariou 12 et Koutloumous 29, 30, 54, 55. Kler. 6 (1974) 97–104.

Ders., Textes chrysostomiens découverts dans le Codex Athos, Iviron 263. Corona Gratiarum I (Brugge/s' Gravenhage 1975) 59–67.

M. Azkoul, Sacerdotium et Imperium: The Constantinian Renovatio According to the Greek Fathers. Theol. Stud. 32 (1971) 431–464.

I. Backes, Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athanasius d. Gr. Trier. Theol. Ztschr. 82 (1973) 129–140.

R. J. Backham, The Great Tribulations in the Shepherd of Hermas. Journ. theol. stud. 24 (1973) 27–40. – Hermas und die Apokalyptik.

I. D. Baggarly, The Conjugates Christ – Church in the Hexaemeron of Ps.-Anastasius of Sinai. Textual Foundations and Theological Context. Rom 1974, Gregoriana. 80 S., 5 Taf.

J. N. Bakhuizen van den Brink, Reconciliation in the Early Fathers. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 90–106. – Auch griechische Väter.

D. L. Balas, The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition. Origeniana (Bari 1975) 257–275.

Ders., The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius. Stud. Patr. 14 (1976) 275–281.

L. Bargeliotes, Origen's Dual Doctrine of God and Logos. Th 43 (1972) 202–212.

B. Ch. Barmann, The Cappadocian Triumph over Arianism. Stanford Univ. 1966, Diss. 533 S. – Anz. in Byz. Z. 68 (1975) 471: Analyse der Werke des Eunomios von Kyzikos und der gegen ihn gerichteten Schriften des Basileios d. Gr. und des Gregor von Nyssa.

L. W. Barnard, Athanase et les empereurs Constantin et Constance, in: Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie, ed. C. Kannengiesser (Paris 1974) 127–143.

Ders., Athanasius and the Meletian Schism in Egypt. Journ. Egypt. Arch. 59 (1973) 181–189.

Ders., Athenagoras. A Study in Second Century Apologetic. Paris 1972, Beauchesne. 200 S. (= Théologie historique 18).

Ders., Athenagoras and the Biblical Tradition. Stud. Ev. 6 (1973) 1–7.

Ders., The Date of S. Athanasius' Vita Antonii. Vig. Chr. 28 (1974) 169–175.

Ders., The Father of Christian Anthropology. ZNW 63 (1972) 254–270. – Gemeint ist Nemesios von Emesa.

Ders., The Philosophical and Biblical Background of Athenagoras. Epektasis (Paris 1972) 3–16.

Ders., Some Liturgical Element in Athanasius' Festal Epistles. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 337–342.

Ders., What was Arius' Philosophy? Theol. Ztschr. 28 (1972) 110–117.

Ders., Two Notes on Athanasius. 1. Athanasius' Election as Archbishop of Alexandreia. – 2. The Circumstances Surrounding The Encyclical Letter of the Egyptian Bishops (Apol. c. Arianos 3, 1–19, 5). OCP 41 (1975) 344–356.

T. D. Barnes, The Embassy of Athenagoras. Journ. theol. stud. 26 (1975) 111–114.

G. J. M. Bartelink, Einige Bemerkungen über Evagrius' von Antiochien. Übersetzung der Vita Antonii. Rev. bénéd. 82 (1972) 98–105. – Französ. in: Mnemosyne IV, 26 (1973) 265–272

Ders., „Maison de prière" comme dénomination de l'église en tant qu'édifice, en particulier chez Eusèbe de Césarée. Rev. Et. Gr. 84 (1971) 101–118. – Anz. in Byz. Z. 65 (1972) 149: Eusebios hatte bedeutenden Einfluß auf die Verbreitung einiger Termini zur Bezeichnung „Kirche", die vor ihm nicht in Gebrauch waren.

Ders., Observations de critique textuelle sur la plus ancienne version latine de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. Rev. bénéd. 81 (1971) 92–95.

D. Barthélemy, Eusèbe, la Septante et „les autres". La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg 1969 (Paris 1971) 51–66.

Ders., Origène et le texte de l'Ancien Testament. Epektasis (Paris 1972) 247–262.

---Basilius von Caesarea, Briefe, 2. Teil. Eingeleitet, übersetzt u. erläutert v. W.-D. Hauschild. Stuttgart 1973, Hiersemann. 192 S. (= Bibliothek der griechischen Literatur 3).

C. Bausone, Aspetti dell' ecclesiologia del Pastore di Hermas. Stud. Patr. 11 (1972) 101–106.

G. Bebis, The Concept of εὐδαιμονία in the Fathers of the Eastern Church. Kler. 7 (1975) 1–7.

E. Beck, Ephraems Brief an Hypatios, übersetzt u. erklärt. Or. Chr. 58 (1974) 76–120..

W. Beierwaltes, Johannes von Skythopolis und Plotin. Stud. Patr. 11 (1972) 3–7.

E. Bellini, La beneficenza dovere della Chiesa secondo Gregorio di Nazianzo. Scuola Catt. 99 (1971) 210–222.

Ders., La figura del pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno. Scuola Catt. 99 (1971) 269–296.

Ders., Gregorio di Nazianzo, Teologia e Chiesa. Esperienza di fede e riflessione teologica. Mailand 1971, Jaca. 150 S.

Ders., La posizione dei monaci e dei vergini nella Chiesa secondo Gregorio Nazianzeno. Scuola Catt. 99 (1971) 452–466.

Ders., Struttura letteraria e teologia nella lettera CI di Gregorio Nazianzeno. Scuola Catt. 103 (1975) 464–474.

A. Benito y Duran, El humanismo cristiano de Orígenes. Augustinus 16 (1971) 123–148.

Ders., Los monacatos de san Basilio y san Agustin y su coincidencia en el pensamiento del trabajo corporal. Augustinus 17 (1972) 357–396.

A. Benoit, Le Saint-Esprit et l'Eglise dans la théologie patristique grecque des quatre premiers siècles. L'Esprit Saint et L'Eglise (Paris 1969) 125–141.

Ders., Saint Grégoire de Nazianze. Nachdr. d. Ausg. Marseille 1876. Hildesheim 1973, Olms. VI, 788 S.

J. Bentivegna, A Christianity without Christ by Theophilus of Antioch. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 107–130.

Ders., The Matter as „Milieu Divin" in St. Irenaeus. Aug(R) 12 (1972) 543–548.

M. M. Bergada, Contribución bibliografica al estudio de Gregorio de Nyssa. Stromata 25 (1969) 79–130.

J. Bernardi, Grégoire de Nazianze critique de Julien. Stud. Patr. 14 (1976) 282–289.

K. Berther, Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea. Fribourg/Schw. 1971, Theol. Diss.

R. Berthouzoz, Le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'après les Lettres d'Ignace d'Antioche. Freib. Ztschr. Phil. Theol. 18 (1971) 397–418.

---Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. I. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien. Paris 1975, Centre National de la recherche scientifique. 546 S.

---Biblical and Patristic Studies. In Memory of P. Casey, ed. by J. N. Birdsall and R. W. Thompson (Freiburg 1963, Herder) 269 S. (= Publ. of the Vetus Latina Institute Beuron). – Bespr. von H. Engberding in Or. Chr. 50 (1966) 144f.: Hochqualifizierte Beiträge zur östlichen, auch orientalischen u. syrischen Patristik.

W. A. Bienert, „Allegoria" und „Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandreia. Berlin 1972, W. de Gruyter. XI, 188 S. (= Patr. Texte u. Studien 13).

Ders., Neue Fragmente des Dionysios und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236. Kler. 5 (1973) 308–314. – Die Veröffentlichung wirft ein interessantes Licht auf die Entwicklung der alexandrinischen Theologie und ihre Stellung zu Origenes. – S. dazu auch: *C. N. Papadopoulos*, Note sur Pierre d'Alexandrie, Kler. 6 (1974) 235f. mit Korrekturvorschlägen, und wiederum: *W. Bienert*, Zu den neuen Petrusfragmenten aus Cod. Vatop. 236. Kler. 6 (1974) 237–242.

H. Bietenhard, Caesarea, Origenes und die Juden. Stuttgart 1974, Kohlhammer. 76 S. (= Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1972).

E. Bihain, L'Epître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la Vision de la Croix (BHG^3 413). Tradition manuscrite et édition critique. Byz. 43 (1973) 264–296.

E. Bittes, 'Εκ τοῦ κόσμου τῶν Πατέρων τῆς 'Εκκλησίας. 'Ο Μ. Βασίλειος περὶ τοῦ „Λόγου τῆς ζωῆς". Greg. Pal. 53 (1970) 108–125.

E. Bláhova, Die erste altkirchenslavische Übersetzung der Chrysostomus-Homilie. 'Εκ θαυμάτων, ἐπὶ τὰ θαύματα. Anzeiger f. slav. Philologie 3 (1969) 74–101.

Dies., Příspěvek ke zkoumáni staroslověnských homiletických textu. Troji překlad Chrysostomovy homilie o Jidášově zradě (Ein Beitrag zur Analyse altkirchenslavischer homiletischer Texte: Drei Übersetzungen von Johannes Chrysostomos' Homilie Über den Verrat des Judas). Studia Palaeoslov. (Prag 1971) 49–64.

C. Blanc, L'angelologie d'Origène. Stud. Patr. 14 (1976) 79–109.

Dies., Le Baptême d'après Origène. Stud. Patr. 11 (1972) 113–124.

D. Blanchard, Les Ethiques de Basile le Grand, évêque de Césarée en Cappadoce. Fribourg/Schw. 1970, Lizentiatsarbeit.

W. Blum, Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa. Vig. Chr. 28 (1974) 43–49.

J. Boada, El pneuma en Orígenes. Est. Ecl. 46 (1971) 475–510.

B. Bobrinskoy, L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin. Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, Sept. 1974 (Paris 1975) 247–279.

Ders., Saint Augustin et l'Eucharistie. Parole et Pain 9 (1972) 52, 346–353.

T. Bodogae, Un mare protagonist al apostolatului social: Sfîntul Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei. Stud. Teol. 26 (1974) 697–706.

S. de Boer, Paradosis, dogma en kerygma naar de opvatting van Basilius de Grote. Ned. Theol. Tijdschr. 24 (1970) 333–372.

Gh. Bogdaproste, Valoarea Vechiului Testament pentru creştini după Fericitul Augustin. Stud. Teol. 23 (1971) 96–109.

F. Bolgiani, L'ascesi di Noè. (A proposito di Theoph., ad Autol. III, 19). Forma futuri. Studi in on. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 295–333.

K. G. Bonis, 'Αμφιλοχίου 'Ικονίου „Περὶ ψευδοῦς ἀσκήσεως". Th 45 (1974) 19–29, 205–220, 417–432, 593–607; 46 (1975) 7–22, 257–272, 465–481, 681–688; 47 (1976) 7–14, 209–217.

Ders., Τὸ ἀνθρωπιστικὸν ἰδεῶδες κατὰ τὸν „Προτρεπτικὸν" τοῦ Κλήμεντος 'Αλεξανδρέως. E 47 (1970) 201–203, 335–336, 357–358, 381–382, 456–457, 525–526, 581–582.

Ders., Βασίλεος Καισαρείας ὁ Μέγας. Βίος καὶ ἔργα συγγράμματα καὶ διδασκαλία. Athen 1975. 200 S. (vgl. OS 25 [1976] 214).

Ders., Διάλογος μὲ τοὺς Πατέρας: Θεός, Κόσμος, Ἄνθρωπος. E 52 (1975) 33–34, 57–58, 177 bis 178, 209–210, 233–234, 265–266.

Ders., Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀρχαίαν χριστιανικὴν γραμματείαν (96–325 μ. X.). Athen 1974. 394 S. (= 'Αρχεῖον Περιοδικοῦ „Θεολογία" 1). (Vgl. OS 25 [1976] 214.)

Ders., The Heresies combatted in Amphilochios' „Regarding False Asceticism". Greek Orth. Theol. Rev. 9 (1963) 79–96.

Ders., Κλήμεντος Ῥώμης, 'Επιστολὴ Α' πρὸς Κορινθίους. (Εἰσαγωγὴ - κείμενον – σχόλια). S.-Dr. aus Ephemerios 1969, Athen 1973. 245 S.

Ders., Συμπόσιον πατέρων: ἡ καλουμένη Β' 'Επιστολὴ Κλήμεντος Ῥώμης „Πρὸς Κορινθίους". Athen 1975. 119 S.

J. Boojamra, Original Sin According to St. Maximus the Confessor. St. Vlad. Theol. Quart. 20 (1976) 19–30.

I. Boronkai, Cerbanus Maximos-fordításához. Egy müncheni kézirat tanulságai (Die Maximos-Übersetzung von Cerbanus. Die Lehren einer Münchener Handschrift). Antik Tanulmányok 19 (1972) 193–213.

B. Botte, Le traité des charismes dans les Constitutions Apostoliques. Stud. Patr. 12 (1975) 1, 83–86.

J.-P. Bouhot, Version inédite du sermon Ad neophytos de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin. Rev. Et. Aug. 17 (1971) 27–41.

Chr. Boukes, Ἡ γλῶσσα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ὑπὸ τὸ φῶς τῆς φιλοσοφικῆς ἀναλύσεως. Thessalonike 1970. 183 S. (= Θεολογικὰ Δοκίμια).

E. Boularand, L'hérésie d'Arius et la „foi" de Nicée, 1; 2. Paris 1972, Letouzey et Ané. 176 S.; 177–462 S.

Ders., Le sacerdoce, mystère de crainte et d'amour chez Saint Jean Chrysostome. Bull. litt. eccl. 72 (1971) 3–36.

A. Bovon-Thurneysen, Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polykarp von Smyrna. Theol. Ztschr. 29 (Basel 1973) 241–256.

R. Bower, The Meaning of 'Επιτυγχάνω in the Epistles of St. Ignatius of Antioch. Vig. Chr. 28 (1974) 1–14.

W. J. P. Boyd, Origen's Concept of the Love of God. Stud. Patr. 14 (1976) 110–116.

D. J. M. Bradley, The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria. Aug(R) 14 (1974) 41–66.

R. Brändle, Das Mysterium des christlichen Gottesdienstes. Anmerkungen zur Ethik des sogenannten Diognet-Briefes. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 131–137.

G. Brambillasca, Citations de l'Ecriture Sainte et des auteurs classiques dans le προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας de Clément d'Alexandrie. Stud. Patr. 11 (1972) 8–12.

E. Branişte, Die Interpretation der Taufe in den Taufkatechesen des hl. Johannes Chrysostomos, in: E. Chr. Suttner (Hg.), Taufe und Firmung. 2. Regensburger Ökumen. Symposion (1971) 39–61.

N. P. Bratsiotis, Ὁ Μέγας Βασίλειος, πρότυπον πνευματικοῦ ἀνθρώπου. Epist. Epet. Theol. Schol. Ath. 19 (1972) 415–444. – Nach Episk. 1975, 122, 15: Athen 1974. 173 S.

P. I. Bratsiotis, Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Th 42 (1971) 30–42.

M. Breydy, Historisch-literarische Daten zu den Hauptmanuskripten der Lehre vom Priestertum bei Moše bar Kepha. OS 25 (1976) 67–71. – Zu *A. Vööbus* (s. u.) in OS 23 (1974) 324 ff.

I. Bria, Teologia și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi. Stud. Teol. 23 (1971) 74–84.

---Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Hs W 145 der Chester Beatty Library, eingeleitet u. hrsg. v. H. Quecke. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe. Regensburg 1975, F. Pustet. 118 S. (= Textus Patristici et Liturgici 11). (Vgl. OS 25 [1976] 220.)

S. P. Brock, Athanasiana Syriaca: Notes on Two Manuscripts. Mus. 86 (1973) 437–442.

Ders., An Early Syriac Life of Maximus the Confessor. An. Boll. 91 (1973) 299–346. – Syr. Text, französ. Übs. u. Kommentar.

Ders., St. Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni De Ecclesia 36. ECR 7 (1975) 137–144. – Hier liegt die engl. Fassung der Hymne vor (nur sehr wenig von der religiösen Dichtung Ephräms wurde ins Englische übersetzt) mit einem Kommentar, der den Reichtum dieser Meditation über Christus als Licht, das durch Maria der Welt gezeigt wurde, herausstellt.

Ders., Some New Letters of the Patriarch Severos. Stud. Patr. 12 (1975) 1, 17–24.

Ders., An Unpublished Letter of St. Ephrem. Par. Or. 4 (1973) 317–323.

A. Brontesi, La Soteria in Clemente Alessandrino. Pref. di F. Bolgiani. Rom 1972, Gregoriana. XXXI, 742 S. (= Anal. Greg. 186. Ser. Fac. Theol., sectio B, n. 60).

G. M. Browne, Coptico-Graeca: The Sahidic Version of St. Athanasius' Vita Antonii. Greek Rom. Byz. Stud. 12 (1971) 59–64.

N. Brox, Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp. Conc. 8 (1972) 14–18.

Ders., Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudoepigraphie. Kairos 15 (1973) 10–23.

F. F. Bruce, Eschatology in the Apostolic Fathers. OCA 195 (Rom 1973) 77–89.

---The Book of the Holy Hierotheos, Stephen Bar Sudhaile, ca. 500 A. D. With Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch, and from the Book of Excerpts and other Works of Gregory Bar Hebraeus. Syr. Texts, ed. from the Mss with Transl., an Analytical Introd., Variant Readings, Critical Notes and Indices, by Fr. Sh. Marsh. Nachdr. d. Ausg. London 1927. Amsterdam 1973, Philo Press. (4), XI, 297, 180* S.

J. Burke, Eusebius on Paul of Samosata: A New Image. Kler. 7 (1975) 8–21.

C. Buzdugan, Unitatea dogmatica a Bisericii dupa învațatura fericitului Augustin (L'unité dogmatique de l'Eglise selon la doctrine de Saint Augustin). Stud. Teol. 24 (1972) 90–102.

Gh. Calciu, La poésie religieuse de Saint Grégoire le Théologien. Mitr. Olt. 26 (1974) 8–14.

Th. C. Campbell, The Doctrine of the Holy Spirit in the Theology of Athanasius. Scott. Journ. Theol. 27 (1974) 408–440.

H. Frhr. v. Campenhausen, Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefes an Viktor (Euseb. Hist. eccl. 5, 24, 12–17). Vig. Chr. 28 (1974) 114–138.

P. Canart, En marge de la question aréopagitique: La Lettre XI de Denys à Apollophane. Byz. 41 (1971) 18–27.

Ders., Recentissimus non deterrimus. Le texte de la Lettre II de Grégoire de Nysse dans la copie d'Alvise Lollibo (Cod. Vat. gr. 1759). Zetesis (Festschr. E. de Strijcker) (Antwerpen 1973) 717–731.

M. Canévet, Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse. Ecriture et Culture philos. dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971) 144–186.

P. Canivet, L'apôtre Pierre dans les écrits de Théodoret de Cyr. Epektasis (Paris 1972) 29–44.

---The Canons of Athanasius, Patriarch of Alexandria, ca. 293–373. The 107 canons in the Arabic translation from the Coptic version of the Greek by Michael, Bishop of Tannis, in the 11th Century. Nachdr. d. Ausg. London 1904. Amsterdam 1973, Philo Press. 248 S.

R. Cantalamessa, Cristianesimo e Impero Romano nel pensiero dei Padri anteniceni. Per una valutazione storica della „svolta costantiniana". Aug(R) 12 (1972) 373–390.

Ders., Les homélies pascales de Méliton de Sardes et du Pseudo-Hippolyte et les extraits de Théodote. Epektasis (Paris 1972) 263–272.

W. H. Capps, Motif Research in Irenaeus, Thomas Aquinas and Luther. Studia Theologica 25 (1971) 133–159.

R. Carter, The Future of Chrysostom Studies: Theology and Nachleben. Studies on St. John Chrysostom (= Anal. Vlat. 18) 129–136.

D. Casagrande, Enchiridion Marianum biblicum patristicum. Rom 1974, Cor Unum. XIV, 2014 S.

Q. Cataudella, Citazioni bacchilidee in Clemente Alessandrino. Forum futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 119–125.

Ders., Cronologia e attribuzione del Christus patiens. Atti del III° Congr. Intern. di Studi sul dramma antico 1969 (Rom – Syrakus) 405–412. – Anz. in Byz. Z. 64 (1971) 430: V. ordnet den „Christus patiens" Apollinaris von Laodikaia zu; das Werk wurde später von Gregor von Nazianz korrigiert und lief unter seinem Namen.

E. Cavalcanti, Alcune annotazioni su Sinesio di Cirene. Riv. stor. lett. rel. 5 (1969) 122–134.

Dies., „Excerpta" e temi sullo Spirito Santo in Ps.-Basilio. Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 1003–1021.

Dies., Il problema del linguaggio teologico nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno. Aug(R) 14 (1974) 513–526, 527–540.

Dies., Spirito di verità – Somiglianza del Figlio nel Dialogo VII. De Spiritu Sancto di Cirillo di Alessandria. Aug(R) 13 (1973) 589–598.

Dies., Studi Eunomiani. Rom 1976, Pont. Inst. Orient. Stud. 156 S. (= OCA 202). – Inhalt: Die eunomianische Kontroverse – Das Werk des Basilios gegen Eunomios – Die pseudobasilianischen Libr. IV–V Adv. Eunomium – Die vier Traktate gegen Eunomios des Gregor von Nyssa – Einige Schriften des Synesios von Cyrene, Zeugnis der späten eunomianischen Polemik.

Dies., Teologia trinitaria e teologia della storia in alcuni testi di Gregorio di Nissa. Aug(R) 16 (1976) 117–124.

Dies., Y a-t-il des problèmes Eunomiens dans la pensée trinitaire de Synésius? Stud. Patr. 13 (1975) 2, 138–144.

I. Cazzaniga, Note critico-testuali ad alcuni passi del nuovo testo di Asterio Ad Renatum monachum. Rivista di filologia e di istr. classica 102 (1974) 432–439.

G. Celada, La catequesis sacramental y bautismal de Gregorio de Nisa. La Ciencia tomista 101 (1974) 565–665.

J. Češka, Die politischen Hintergründe der Homousios-Lehre des Athanasius, in: Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende (Darmstadt 1976) 297–321.

H. Chadwick, The Identity and Date of Mark the Monk. ECR 4 (1972) 125–130. – Zwei Briefe des Severios von Antiocheia, geschrieben um 515/518, informieren uns über einen Presbyter Markos, Hegumenos eines Klosters bei Tarsos = Markos Eremita?

Ders., John Moschus and his friend Sophronius the Sophist. Journ. theol. stud. 25 (1974) 41–74.

---La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire,

Athanase, Théodoret), I, II. Introd., texte grec critique et trad. par M. Harl et G. Dorival. Paris 1972, Ed. du Cerf. 473 S.; 474–861 S. (= Sources chrét. 189–190).

L. Charitides, Γρηγορίου Νύσσης, Βίος τῆς ὁσίας Μακρίνας. Athen 1973. 129 S.

K. Chatzeloukas, Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι καὶ ἡ ἐποχή μας. Apost. Barn. 30 (1969) 13–19; 31 (1970) 13–19.

A. S. Cheliotos, Ἡ θρησκειολογία τοῦ Εὐσεβίου ἐπισκόπου Καισαρείας. Th 43 (1972) 170–201.

H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa. Nachdr. d. Ausg. Berkeley 1930. New York, B. Franklin. 92 S. (= California Univ. Publications in Classical Philology vol. 2, nr. 1).

G. F. Chesnut, Fate, fortune, free will and nature in Eusebius of Caesarea. Church hist. 42 (1973) 165–182.

E. G. Chintibidze, Gruzinskie redakcii „Knigi upražnenij“ Vasilija Kappadokijskogo. Tbilisi 1968. 215 S. – Anz. in Byzslav. 31 (1970) 137.

N. Chitescu, The Christology of St. John of Damascus. Ekkl. Pharos 58 (1976) 302–356.

B. Chrestou, Βασιλείου Καισαρείας τοῦ Μεγάλου ἅπαντα τὰ ἔργα. Einleitung, Text, Übersetzung u. Kommentar. Thessalonike 1972. 413 S., 423 S. (= Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 1).

P. K. Chrestou, Ἄκτιστον καὶ κτιστόν, ἀγέννητον καὶ γεννητὸν εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου. Τόμος ἑόρτιος ... μεγάλου Ἀθανασίου (Thessalonike 1974) 10–24.

Ders., Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας κατὰ τοὺς Καππαδόκας. Kler. 5 (1973) 347–374.

Ders., Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας. Thessalonike 1970. 109 S.

Ders., Ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καὶ οἱ Καππαδόκαι. Symposion. Studies on St. John Chrysostom (= Anal. Vlat. 18) 13–22.

Ders., Κριτικὰ εἰς τὸ κείμενον τῆς Πρὸς Διόγνητον. Kler. 7 (1975) 273–284.

Ders., Θεολογικὰ Μελετήματα. Ἀρχαὶ τῆς Χριστιανικῆς Γραμματείας. Γραμματεία τοῦ Δ' αἰῶνος. Thessalonike 1973, 1975. 278 S.; 277 S.

Christodoulos (Paraskevaidis), M. v. Demetrias, Ἡ περὶ Χριστολογίας διδασκαλία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. E 52 (1975) 150–152, 196, 217–218, 237–239, 334–336, 372–374; 53 (1976) 33, 70–72.

Ch. St. Christov, Zaslugite na sv. Vasilij Veliki za mira v drevnata cŭrkva (Die Verdienste des hl. Basilius d. Gr. um den Frieden in der alten Kirche). Duch. Kult. 55 (1975) 4, 10–22.

L. Cignelli, Maria „Vergine volentaria“ nell' esegesi patristica. Liber Ann. Stud. Bibl. Franc. 22 (1972) 169–203.

R. Ciocan-Ivanescu, Procope et l'Hellenisme oriental. Studi in on. G. Pepe (Bari 1969) 173–209.

---Cirillo d'Alessandria, Trattato „Contro quelli che non vogliono riconoscere la Santa Vergine Madre di Dio“. Introd., testo critico, trad. e note a cura di C. Szanzillo. Sorrent 1975. 136 S. – Anz. in OCP 42 (1976) 313.

---Clavis Patrum Graecorum, t. 2: Ab Athanasio ad Chrysostomum, ed. M. Geerard. Turnhout 1974, Brepols. XXII, 686 S. (= Corpus Christianorum). – Der Band umfaßt allein die Schriftsteller des 4. Jh.; der 3. Bd. soll die des 5.–8. Jh., der 1. Bd. die des 1.–3. Jh. enthalten (sie sollen 1976 bzw. 1977 erscheinen). – Zum erstenmal erhält man im Clavis p. einen vollständigen Überblick über die literarische Produktion und den Stand ihrer Erforschung bei den einzelnen Schriftstellern, die bisher nur wenigen Spezialisten zugänglich gewesen sind.

T. C'Konia, Ioane Damaskelis enkomia Ioane Ok'ropiris mimart' (Johannes Damaskenos' Laudatio für Johannes Chrysostomos). Mravalt'avi p'hilologiur-istoriuli dziebani 2 (Tbilisi 1973) 127–148.

A. M. Clerici, La storia della Salvezza in Ireneo. Riv. stor. lett. rel. 10 (1974) 3–41.

I. G. Coman, Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfîntului Atanasie cel Mare. Stud. Teol. 25 (1973) 461–470. – Griech. in: Kler. 5 (1973) 330–346.

Ders., Aspecte umaniste în viața și opera Sfinților Atanasie cel Mare și Efrem Sirul. Mitr. Olt. 26 (1974) 381–393.

Ders., Autobiografia în literatura patristica. Stud. Teol. 26 (1974) 654–668.

Ders., Eléments d'anthropologie dans les œuvres de Saint Justin, Martyr et Philosophe. Contacts 25 (1973) 84, 317–337.

Ders., Elemente ecumenice în orizontul istoric al Sfîntului Ambrozie. Ort. 27 (1975) 245–259.

Ders., Elogiul minții conducătoare în Omilia a XII–a a Sf. Vasile cel Mare, intitulată: La începutal „Proverbelor". Mitr. Olt. 23 (1971) 724–729.

Ders., Esprit critique dans la littérature patristique. Th 44 (1973) 263–277.

Ders., L'Ethos humaniste des Pères. Contacts 1972, 78/79, 186–203.

Ders., Hellénisme et Christianisme dans le 25e Discours de Saint Grégoire de Nazianze. Stud. Patr. 14 (1976) 290–304.

Ders., Ideea de creațiune și antropologia în scrierile sfîntului Atanasie. Mitr. Banat. 24 (1974) 610–626. – Vortrag, gehalten anläßlich der Feierlichkeiten zum 1600. Jahrestag des Todes Athanasios' d. Gr. in Alexandreia.

Ders., Nicolae Iorga despre scriitori creștini din epoca patristica. Stud. Teol. 23 (1971) 605–615.

Ders., Operele literare ale sf. Ioan Casian. Mitr. Banat. 25 (1975) 552–569.

Ders., Origen despre Logos, Biserica și suflet în comentariul sau la Cîntarea Cîntarilor (Les conceptions d'Origène sur le Verbe, l'Eglise et l'âme dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques). Stud. Teol. 25 (1973) 165–172.

Ders., Osteneli și realizari ale parinților armeni în secolele al IV-lea și al V-lea (Efforts et réalisations des Pères arméniens en IVe et Ve s.). Stud. Teol. 25 (1973) 5–11.

Ders., Le patrimoine de l'occuménisme chrétien du IVe au Ve siècles en Scythie-Mineure (Dobroudja). Contribution des auteurs patristiques de la région. Contacts 1970, 69, 61–85.

Ders., Préoccupations patristiques dans la littérature théologique roumaine, in: De la théologie orthodoxe roumaine (Bukarest 1974) 158–194.

Ders., Problema raporturilor culturale dintre greci și „barbari" în lumina Sfinților Parinți (Le problème des rapports culturels entre les Grecs et les „Barbares" selon les Saints Pères). Stud. Teol. 26 (1974) 153–171.

Ders., Profil literar Ambrozian. Mitr. Banat. 25 (1975) 138–158.

Ders., Prosopopeea Romei la Simah, Sfîntul Ambrozie și Prudenție (Elemente istorice și literare). Stud. Teol. 22 (1970) 493–508.

Ders., „Sciții" Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legaturile lor cu lumea mediterraneeană (Les „Scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde méditerranéen). Stud. Teol. 27 (1975) 189–203. – Französ. in Kler. 7 (1975) 27–48.

Ders., Sfîntul Vasile cel Mare adresează elogii sfîntului Ambrosie al Milanului transferul noaștelor sfîntului Dionisie din Capadocia. Stud. Teol. 27 (1975) 359–376.

Ders., Spirit umanist și elemente de antropologie în gîndirea patristică (Esprit humaniste et éléments d'anthropologie dans la pensée patristique). Stud. Teol. 22 (1970) 356–367.

Ders., Spiritul critic în literatura patristica. Mitr. Olt. 25 (1973) 54–65.

Ders., Unitator neamului omenesc după Sfîntul Ioan Gură de Aur (L'unité du genre humain selon St. Jean Chrysostome). Mitr. Olt. 25 (1973) 559–570. – Französ. in: Studies on St. John Chrysostom (= Anal. Vlat. 18) 41–58.

Ders., Valorea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturiî antice (L'importance de la littérature patristique des premiers quatre siècles dans le cadre de la culture antique). Stud. Teol. 24 (1972) 5–11.

I. K. Conevski, Život i dejnost na sveti Atanasij Veliki (Leben und Tätigkeit des hl. Athanasios d. Gr.). Duch. Kult. 53 (1973) 10, 3–9.

T. A. Copecek, The Social Class of the Cappadocian Fathers. Church Hist. 42 (1973) 453–466.

Ders., Social-Historical Studies in the Cappadocian Fathers. Diss. Brown Univ. 1972. 284 S. – Anz. in Byz. Z. 67 (1974) 456.

E. L. Copeland, Nomos as Medium of Revelation – Paralleling Logos – in Ante-Nicene Christianity. Stud. Theol. 27 (1973) 51–61.

---Corpus Marianum Patristicum, I, II, ed. S. Alvarez Campos. Burgos 1970, 1972, Aldecoa. 193 S.; 546 S. (= Fac. Theol. Hispaniae-Septentrionalis – Sedes Burgensis).

E. Corsini, L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio. Epektasis (Paris 1972) 455–462.

Ders., Plérome humain et plérome cosmique chez Grégoire de Nysse. Ecriture et Culture philos. dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971) 111–126.

M. Coruga, Sfîntul Teodor Studitul și opera sa în vechea literatura românească. Stud. Teol. 24 (1972) 723–731.

Y. Courtonne, Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance. Paris 1973, Les Belles-Lettres. 560 S. (= Coll. d'Etudes anciennes).

C. U. Crimi, Il problema delle „false quantities" di Gregorio Nazianzeno alla luce della tradizione manoscritta di un carme: I, 2, 10 de virtute. Siculorum Gymn. 25 (1972) 1–26.

V. Croce, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore. Mailand 1974, Vita e Pensiero. VI, 207 S. (= Studia Patristica Mediolanensia 2).

H. Crouzel, Bibliographie critique d'Origène. Publ. avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique de France. Den Haag 1971 M. Nijhoff 685 S. (= Instrumenta Patristica 8).

Ders., Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité. Greg. 53 (1972) 717–730.

Ders., L'exégèse origénienne de I Cor. 3, 11–15 et la purification eschatologique. Epektasis (Paris 1972) 273–284.

Ders., A Letter from Origen to Friends in Alexandria. Übs. v. J. D. Gauthier, in: OCA 195 (Rom 1973) 135–150.

Ders., Marie peut-elle être dite Mère de Dieu selon l'Origénisme du VIe siècle. Actas del Congreso Mariológico de Zagreb III, 67–86.

Ders., Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origenes, Peri Archon I, 3, 5–8? Greg. 57 (1976) 109–125.

Ders., Les prophéties de la résurrection selon Origène. Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 980–992.

Ders., Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes? Bull. litt. eccl. 76 (1975) 161–186, 241–260.

Ders., „Selon les lois établies par nous": Athénagore, Supplique chap. 33. Bull. litt. eccl. 76 (1975) Nr. 3.

C. Curti, Il cod. Patmos 215 e i „Commentarii in Psalmos" di Eusebio. Studi classici in on. di Qu. Cataudella 2 (1972) 3–47.

Ders., Il linguaggio relativo al Padre e al Figlio in alcuni passi dei „Commentarii in Psalmos" di Eusebio di Caesarea. Aug(R) 13 (1973) 483–506.

I. Dačkevič, Sv. Atanasij, velikij učitel' cerkvi, v svitli sučasnoi nauki (Der hl. Athanasios, der große Kirchenlehrer, im Lichte der heutigen Wissenschaft). Logos 22 (1971) 87–93.

I.-E. Dalmais, Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur. Epektasis (Paris 1972) 55–62.

I. H. Dalmais, Théologie de l'église et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 145–153.

R. Daly, Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background up to Origen. Würzburg 1971, Theol. Diss.

Ders., Early Christian Influences on Origen's Concept of Sacrifice. Origeniana (Bari 1975) 313–326.

Ders., The Hermeneutics of Origen: Existential Interpretation in the 3rd Century. The Word in the World, in hon. of Fr. L. Moriarty, ed. R. J. Clifford-G. W. Macrae (Cambridge, Mass. 1973).

Ders., Sacrifice in Origen. Stud. Patr. 11 (1972) 125–129.

A. Danassis, Pädagogisch-psychologische Ideen bei Johannes Chrysostomos. Bonn 1971, Bouvier. 244 S. (= Abh. z. Philosophie, Psychologie u. Pädagogik, 64).

J. Daniélou, Metempsychosis in Gregory of Nyssa. Übs. v. J. D. Gauthier, in: OCA 195 (Rom 1973) 227–243.

Ders., La notion de personne chez les Pères grecs. Problèmes de la Personne (Paris 1973, Mouton) 113–121.

Ders., Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse. Ecriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971) 3–17.

Ders., Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal. Atti Conv. Intern.: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (= Problemi attuali di scienza e di cultura, 198) (Roma 1974) 485–492.

Ders., La „theoria" chez Grégoire de Nysse. Stud. Patr. 11 (1972) 130–145.

Ders., La tradition selon Clément d'Alexandrie. Aug(R) 12 (1972) 5–18.

C. Datema, Amphiloque d'Iconium et Pseudo-Chrysostome. JbÖB 23 (1974) 29–32.

Ders., Une homélie inédite sur l'Ascension. Byz. 44 (1974) 121–125, 126–137. – Es handelt sich um eine Homilie in Sinait. gr. 492 (auch in Vatop. 639), die Athanasios v. Alexandreia zugeschrieben wird. V. sucht den wahren Autor zu ermitteln. Griech. Text wird ediert.

A. J. M. Davids, Der Große Brief des Makarios, Analyse einer griechischen Kontroversschrift. Heuresis, Festschr. A. Rohracher (Salzburg 1969) 78–90. – Eine Analyse, bei der besonders die Punkte, die bisher wenig Beachtung fanden wie Taufgnade, Kampf, Tugendübung, freier Wille etc. berücksichtigt wurden.

Ders., Irrtum und Häresie. 1 Clem., Ignatius von Antiochien, Justinus. Kairos 15 (1973) 165–187.

Ders., Justin Martyr on Monotheism and Heresy. Ned. Archief Kerkgesch. 56 (1975/76) 210–234.

Ders., On Ps.-Basil, De baptismo, I. Stud. Patr. 14 (1976) 302–306.

W. Delius, Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche. 2. Aufl. hg. v. H.-U. Rosenbaum. Berlin 1973, W. de Gruyter. 48 S. (= Kleine Texte f. Vorlesungen u. Übungen, 178).

J. Denis, De la philosophie d'Origène. Nachdr. d. Ausg. Paris 1884. Amsterdam 1971, Rodopi. VII, 730 S.

V. Desprez, Les citations de Romains, 1–8, dans les „Homélies" macariennes. Par. Or. 3 (1972) 75–103, 197–240. – Die Homilien des Pseudo-Makarios bezeugen eine Verlebendigung und Verinnerlichung des Christentums; der Römerbrief fand dabei besondere Beachtung.

G. Deussen, Weisen der Bischofswahl im 1. Clemensbrief und in der Didache. Theologie u. Glaube 62 (1972) 125–135.

---Deux homélies inédites du Pseudo-Macaire sur la „Subtilité" physique de l'Esprit. Übs. v. M. Kniewasser. Ist. 19 (1974) 343–349. – Hom. B 43: De la Filiation dans le Baptême et de l'Amour définitif et pur en Christ; Hom. B 25: De l'Ame qui tombe dans des passions encore pires si elle n'est pas tempérante après le Baptême.

J. M. Dewart, The Notion of „Person" underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia. Stud. Patr. 12 (1975) 1, 199–207.

---Diadochus of Photice, Excerpts from the One Hundred Chapters on Spiritual Perfection. Transl. from the Greek by D. M. Freeman. Diak. 7 (1972) 339–350.

---Didascalia Apostolorum. The Ethiopic Didascalia; or the Ethiopic Version of the Apostolical Constitutions received in the Church of Abyssinia; with an English Translation, ed. Th. P. Platt. Nachdr. d. Ausg. London 1834. New York 1965, Johnson. XVI, 131 S.

---Didymus Caecus, De trinitate, Buch I; Buch II, Kap. 1–7. Hg. v. J. Hönscheid bzw. I. Seiler. Meisenheim am Glan 1975, Hain. 239 S.; XVIII, 262 S. (= Beiträge z. klass. Philologie 44; 52).

---Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus), Teil IV, Kap. 7–8, 8, hg. u. übs. in Zusammenarbeit mit dem Ägypt. Museum zu Kairo v. J. Kramer u. B. Krebber. Bonn 1972, Habelt. 169 S. (= Papyrol. Texte u. Abhandlungen 16).

---Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk Διονυσίου Λείψανα. Eingeleitet, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen v. W. A. Bienert. Stuttgart 1972, Hiersemann. 137 S. (= Bibliothek d. griech. Literatur 2).

Dionysios (Kyratsos), M. v. Dramas, Οἱ τρεῖς Ἱεράρχαι καὶ τὰ μηνύματα τούτων πρὸς τὴν ἐποχήν μας. Dramas 1975. 29 S.

---The Discourses of Philoxenus or Akhsenâyâ, Monophysite and Bishop of Mabbôgh in Syria, A. D. 485–519. Syriac Text, ed. from 8 Mss in the British Museum, with Variant Readings and Bible References, Accompanied by an English Translation, a Biographical and Historical Introduction, an Appendix by E. A. Budge. Nachdr. d. Ausg. London 1894 in Vorbereitung bei Philo Press, Amsterdam. VII, 625 (1) S.; CXCII, 597 S.

H. Dörrie, Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Evangile de Saint Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11, 19, 1–4). Epektasis (Paris 1972) 75–88.

Ders., Gregor von Nyssa und die Philosophie. Leiden 1976, Brill. XVI, 308 S.

Ders., Was ist „spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum. Theol. Rdsch. 36 (1971) 285–302.

J. Doignon, L'Elogium d'Athanase dans les Fragments de l'Opus Historicum d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil. Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie, hg. v. C. Kannengiesser (Paris 1974) 337–348.

G. D. Dragas, Saint Athanasius' Two Treatises „Contra Apollinarem". Second Thoughts on the Research of the Critics. Abba Salama 6 (1975) 84–96.

Ders., St. John Chrysostom's Doctrine of God's Providence. Ekkl. Pharos 57 (1975) 375–406.

R. Draguet, Commentaire anonyme du Livre d'Abba Isaie (Fragments). Text u. Version. Louvain 1973. 71 S.; 54 S. (= CSCO 336, 337; Script. Syri 150, 151).

C. Dratsellas, Man in His Original State of Sin According to St. Cyril of Alexandria. Th 41 (1970) 441–455, 544–556; 42 (1971) 519–547.

Ders., Μελίτωνος „Σαρδιακῶν ἐπισκόπου" τοῦ ἀπολογητοῦ, Ὁμιλία εἰς τὸ Πάθος ἢ περὶ Πάσχα (Εἰσαγωγὴ – πίνακες καὶ ἔκδοσις κειμένου). Athen 1971. 83 S.

H. Drijvers, Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time. Jaarbericht – Ex Oriente Lux 21 (Leiden 1969/70) 190ff.

Ders., Het image van Bardesanes van Edessa. Ned. Theol. Tijdschr. 24 (1970) 260–262.

D. A. Dritsas, Ἡ συγγραφικὴ μέθοδος τοῦ Εἰρηναίου. Th 46 (1975) 338–347.

Ders., Τὸ συγγραφικὸν ὕφος τοῦ Τερτυλλιανοῦ. Th 46 (1975) 851–881.

Ders., Θεόφιλος ὁ Ἀντιοχείας ὡς συγγραφεύς. Th 47 (1976) 105–113.

I. D. Droulias, Ἰδέαι καὶ ἐνέργειαι κοινωνικοχριστιανικαὶ τῶν τριῶν οἰκουμενικῶν Διδασκάλων. E 53 (1976) 37–40, 79–82.

K. Duchatelez, La „koinonia" chez S. Basile le Grand. Communio 6 (1973) 163–180

D. F. Duclow, Gregory of Nyssa and Nicholas of Cues: Infinity, Anthropology and the Via Negativa. The Downside Review 92 (1974) 307, 102–108.

J. Dumortier, Une homélie chrysostomienne suspecte. Mél. sc. rel. 30 (1973) 185–191.

Ders., Tradition manuscrite et séquences d'homélies dans In illud: Vidi Dominum (PG 56, 97–142). Studies on St. John Chrysostom (= Anal. Vlat. 18) 104–111.

J. Duplacy, L'homélie II d'Asterius le Sophiste, homélie de l'octave pascale. Mus. 86 (1973) 275–282.

C. Dupont, Décisions et textes constantiniens dans les œuvres d'Eusèbe de Césarée. Viator 2 (1971) 1–32.

B.-D. Dupuy, Aux origines de la notion de théologie: Prophétie et théologie chez Clément d'Alexandrie, in: Le Service théologique dans l'Eglise, Festschr. Y. Congar (Paris 1974) 151–162.

N. V. Dură, „Didascalia", versiunea etiopiană. Stud. Teol. 27 (1975) 436–451.

Y.-M. Duval, Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le Contra Johannem Hierosolymitanum 23–36 de saint Jérôme. Rev. Et. Aug. 17 (1971) 227–278.

R. Y. Ebied-L. R. Wickham, A Note on the Syriac Version of Athanasius' Ad Epictetum in Ms. B. M. Add. 14 557. Journ. theol. stud. 23 (1972) 144–156. – Verf. vertreten entgegen Lebon, daß die syrische Version nicht auf einen „stark abweichenden griechischen Text" zurückgeht.

Dies., An Unknown Letter of Cyrill of Alexandria in Syriac. Journ theol. stud. 22 (1971) 420–434. – Ein Brief an die Mönche (von Konstantinopel?) über den Glauben der Kirche.

---The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilii. Syriac Text with Notes by W. Wright and N. McLean. Nachdr. d. Ausg. von 1898. Amsterdam 1971/72, Philo Press. XVIII, 418 S.

---Ecriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne 22–26 sept. 1969, ed. M. Harl. Leiden 1971, Brill. XVIII, 267 S., 1 Taf.

B. Efner, Prymat papieża w ekleziologii św. Bazylego Wielkiego (Der Primat des Papstes in der Ekklesiologie des hl. Basilius d. Gr.). Rocznik Teol. 8 (Lublin 1964) 2, 5–44.

A.-H. C. van Eijk, The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Vig. Chr. 25 (1971) 94–120.

Ders., Marriage and Virginity, Death and Immortality. Epektasis (Paris 1972) 209–236. – In Apokryphen und bei östlichen Kirchenvätern.

Ders., La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques. Paris 1974, Beauchesne. 208 S. (= Théologie historique 25).

N. el-Khoury, Auswirkungen der Schule von Nisibis. Or. Chr. 59 (1975) 121–129. – Der Aufsatz bezieht sich auf das Werk des V.: Die Interpretation der Welt bei Ephräm dem Syrer, in: Tübinger Theol. Studien 4, bes. Kap. 1, 2 (Grünewald-Verlag, Mainz 1976).

Ders., Willensfreiheit bei Ephraem dem Syrer. Os 25 (1976) 60–66.

Elevferij (Didenko), O dvuch estestvach Bogočeloveka. Iz christologii sv. Grigorija Bogoslova (Über die zwei Naturen des Gottmenschen. Aus der Christologie des hl. Gregor des Theologen). ŽMP 1973, 4, 72–74.

E. Elorduy, El influjo estoíco en Orígenes. Origeniana (Bari 1975) 277–288.

H. Emond, La notion de loi naturelle chez Origène. Louvain, Diss. 180 S. (Auslieferung: Centre Cerfaux-Lefort, rue de Dordolet 80, B–5843 Suarlee).

M. von Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Nachdr. d. Ausg. Erlangen 1878. Amsterdam 1971, Rodopi. VIII, 490 S.

---Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, éd. J. Fontaine-Ch. Kannengiesser. Paris 1972, Beauchesne. XII, 489 S.

M. van Esbroeck, Fragments sahidiques du panégyrique de Grégoire le Thaumaturge par Grégoire de Nysse. Or. Lov. Per. 6/7 (1975/76) 555–568.

Ders., L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur la résurrection des morts. Mus. 87 (1974) 1–21.

Ders., Une homélie sur l'Eglise attribuée à Jean de Jérusalem. Mus. 86 (1973) 283–304.

Ders., Un nouveau témoin du livre d'Agathange. Rev. Et. Arm. 8 (1971) 13–167.

Ders., Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans un homélie géorgienne sur la Croix. An. Boll. 90 (1972) 63–99.

Ders., Les œuvres de Méliton de Sardes en géorgien. Bedi Kart. 31 (1973) 48–63.

Ders., Le passage d'Eznik (P. 241) dans le „De Universo" d' Hippolyte. Mus. 87 (1974) 441–444.

Ders., Le traité sur la Pâque de Méliton de Sardes en géorgien. Mus. 84 (1971) 373–394.

J. Esquerda, Culto y devoción mariana en San Teodoro Studita. Actas del Congreso Mariológico de Zagreb III, 383–394.

G. H. Ettlinger, Some Problems Encountered in Editing Patristic Texts, with Special Reference to the Eranistes of Theodoret of Cyrus. Stud. Patr. 12 (1975) 1, 25–29.

---L'Eucharistie des premiers chrétiens. Paris 1976, Beauchesne. 216 S. (= Le point théologique 17). – Aus dem Inhalt: *R. Johanny*, Ignace d'Antioche (53–74); *M. Jourjon*, Justin (75–86); *A. Hamman*, Irénée de Lyon (89–99); *A. Méhat*, Clément d'Alexandrie (101–127); *P. Jacquemont*, Origène (177–186); *M. Metzger*, La Didascalie et les Constitutions Apostoliques (187–210).

---Eusèbe de Césarée, La Préparation Evangélique, Livre I, éd. J. Sirinelli - E. des Places; Livre VII, éd. G. Schroeder - E. des Places. Introduction, traduction et commentaire, établissement du texte grec. Paris 1974/1975, Ed. du Cerf. 354 S.; 337 S. (= Sources chrét. 206; 215).

---Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilii, ca. 264–349, Bishop of Caesarea. Preceded by Essays on the Hypomnemata of Hegesippus, ca. 120–180, with publ. of the Remaining Fragments ... and on the Heresy of the Phrygiana. With notes and index by H. J. Lawlor. Nachdr. d. Ausg. Oxford 1912 in Vorbereitung bei Philo Press, Amsterdam. (2), VIII, 308 S.

---Eusebio de Caesarea, Historia Eclesiástica. Text, span. Übers., Einführung u. Anmerkungen von A. Velasco Delgado. Bde 1 u. 2. Madrid 1973 (= Biblioteca de Autores Cristianos 349–350) 687 S.

---Eusebius, Werke, Bd. IV: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells, hg. v. E. Klostermann, 2. Aufl. v. G. Chr. Hansen. – Bd. IX: Der Jesajakommentar, hg. v. J. Ziegler. Berlin 1972, 1975, Akademie-Verlag. XXX, 263 S.; LI, 475 S. (= Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten Jahrhunderte).

I. Eustratios, Πατρολογία. Thessalonike 1971. 479 S.

---*Evagrios Pontikos*, Τὰ ρνγ' κεφάλαια περὶ προσευχῆς. Hg. u. übers. v. Th. Dionysiatos. Thessalonike 1974. 43 S.

J. A. S. Evans, Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea. Greek Rom. Byz. Stud. 12 (1971) 81–100.

P. Evieux, André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne. Rev. Et. Byz. 32 (1974) 253–300.

S. S. Fedyniak, Gomilija sv. Vasilija V. na svjate Christove Rizdvo (Homilia S. Basilii M. in Nativitatem Domini). Logos 23 (1972) 190–198.

Ders., Gomilija sv. Vasilija V. proti tich, jaki oskaržjujut' nas, ščo mi navčaemo pro tr'och bogiv (Homilia S. Basilii M. contra eos qui accusant nos quod tres deos docemus). Logos 23 (1972) 254–258.

Ders., Socijal'na praščja sv. Vasilija Velikogo (Actio socialis S. Basilii Magni). Logos 24 (1973) 22–31.

Ders., Tri gomilii sv. Vasilija V. – Gomilija proti Savelijanov, Arija i Anomeiv (Drei Homilien des hl. Basileios: Gegen die Sabellianer, Arius und Anomöer). Logos 23 (1972) 81–91.

G. D. Fee, The Text of John in Origen and Cyril of Alexandria. Bibl. 52 (1971) 357–394.

N. Fer, Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de Epectază la Sfîntul Grigorie de Nisa (La connaisance de Dieu et l'idée d'epektasis chez saint Grégoire de Nysse). Ort. 23 (1971) 82–96.

E. Ferguson, God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa. Greek Orth. Theol. Rev. 18 (1973) 59–78.

Ders., Origen and the Election of Bishops. Church Hist. 43 (1974) 26–33.

Ders., Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis. Stud. Patr. 14 (1976) 307–314.

D. Fernández, Maria en las Catequesis de S. Cirilo de Jerusalén. Eph. Mar. 25 (1975) 143–171.

G. Ferraro, L',,ora'' di Cristo e della Chiesa nel commentario di Teodoro di Mopsuestia al quarto Vangelo. Aug(R) 15 (1975) 275–307.

J. M. Fiey, Les évêques de Nisibe au temps de Saint Ephrem. Par. Or. 4 (1973) 123–135.

B. Fischer, Psalmus vox Christi patientis selon l'Epître à Marcellinus de S. Athanase, in: Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie (Paris 1974) 305–311.

J. A. Fischer, Μελετὴ Θανάτου. Eine Skizze zur frühen griechischen Patristik. Wegzeichen, Festschr. H. M. Biedermann (Würzburg 1971) (= Das östl. Christentum N.F. 25) 43–54.

G. Florovsky, The Concept of Creation in Saint Athanasius. Teol. Pogl. 4 (1973) 243–260. – Anz. in Episk. 1974, 104, 15.

G. Floyd, Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. London 1971, Oxford Univ. Press. 136 S. (= Oxford Theol. Monogr.).

W. Foerster-L. McWilson, Gnosis. A Selection of Gnostic Texts. T. I: Patristic Evidence. T. II: Coptic and Mandaean Sources. Oxford 1972–1974, Clarendon Press. VIII, 368 S.; VIII, 360 S.

S. Folgado-Flórez, El binomio Cristo-Iglesia en el ,,Pastor'' de Hermas. Ciud. Dios 185 (1972) 639–670.

B. Forte, La dimensione cristologica, pneumatologica ed eucaristica della Chiesa nel ,,Commentario a Giovanni'' di S. Cirillo d'Alessandria. Rivista di lett. e di storia ecclesiastica 7 (1975) 357–398.

A. Frank, Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche. München 1971, Theol. Diss.

M. B. Foti, Note al testo di Isidoro di Pelusio. Helikon 8 (1968) 399–409.

H. A. Frei, Metanoia im ,,Hirten des Hermas''. IKZ 64 (1974) 118–139, 189–202; 65 (1975) 120–138, 176–204.

E. Früchtel, 'Αρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes. Stud. Patr. 14 (1976) 122–144.

Ders., Zum Todesgedanken bei Origenes. Eine Marginalie. Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 993–1002.

---Furcht vor dem Tod. Die Schrift des Demetrios Kydones ,,Über die Verachtung des Todes''. Eingeleitet u. übersetzt v. W. Blum. Münster 1973, Aschendorff. IV, 73 S. (= Aevum Christianum, 11).

E. Galbiati, La deificazione nei padri orientali, in: Simposio Cristiano (Mailand 1971) 23–35.

G. A. Galitis, Σύγχρονοι ἑρμηνευτικαὶ τάσεις καὶ οἱ τρεῖς Ἱεράρχαι. Λόγος πανεγυρ. ἐκφωνεθεὶς ἐπὶ ἑορτῇ τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν ἐν τῇ μεγ. αἰθ. 'Αριστ. Παν. Θεσσ. Thessalonike 1971. 30 S.

P. Gallay, Grégoire de Nazianze, Lettres théologiques. Introduction, texte critique et notes, avec la collaboration de M. Jourjon. Paris 1974, Ed. du Cerf. 128 S. (= Sources chrét. 208).

L. Gallinari, Cristianesimo primitivo ed educazione. Il περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα di S. Giovanni Crisostomo. Cassino 1970, Ed. Garigliano. 363 S. (= Serie di Filosofia e Scienze umane 5).

A. Galluccio, Attributi del Logos nella traduzione rufiniana del „De principiis" di Origene. Nic. 3 (1975) 229–245.

J. Galot, Déviation du culte marial et saine tradition: Saint Epiphane et les Collyridiens. Acta Congr. Mariologici-Mariani in Lusitania III (Rom 1970) 291–301.

A. Gamqrelidze, Die Parchali-Version der Homilie „Über das Fasten und den Propheten Jonas" des Johannes Chrysostomos. Mravalt'avi 1 (Tbilisi 1971) 122–132.

I. Ganea, Saint Grégoire de Nazianze, prédicateur de l'amour du prochain. Mitr. Olt. 27 (1975) 17–22.

G. Garitte, L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante. Mus. 84 (1971) 353–372.

Ders., La version arménienne du sermon de Saint Ephrem sur Jonas. Rev. Et. Arm. 6 (1969) 23–43.

J. Garrido, Ὁ Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Μέγας. Analekta 20 (1971) 1, 125–133.

J.-M. Garrigues u. a., Le caractère sacerdotale dans la tradition des Pères grecs. Nouv. Rev. Théol. 93 (Tournai/Paris 1971) 801–820.

Ders., Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme. Préface de M.-J. Le Guillou. Paris 1976, Beauchesne. 212 S.; 30.– F. (= Théologie historique 38).

Ders., La personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur. Revue thomiste 74 (1974) 2, 181–204.

Ders., Le sens de la primauté romaine chez Saint Maxime le Confesseur. Ist. 21 (1976) 6–24.

A. Garzya, Inventario dei manoscritti delle Epistole di Sinesio. Atti dell'Accad. Pontaniana 22 (Neapel 1973) 44 S.

Ders., Synesios' Dion als Zeugnis des Kampfes um die Bildung im 4. Jahrhundert nach Christus. JbÖB 22 (1973) 1–14.

A. Ceresa Gastaldo, A proposito dell'edizione di antichi versioni latini di testi patristici greci. Vet. Chr. 10 (1973) 47–50.

G. Gelada, La catequesis sacramental y bautismal de Gregorio de Nisa. Ciencia Tomista 101 (1974) 565–665.

N. Gendle, St. Irenaeus as Mystical Theologian. Thomist 39 (1975) 1–2, 185–197.

S. Gero, Hypatius of Ephesus on the Cult of Images. Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults II (Leiden 1975) 203–216.

Ders., The Nestorius Legend in the Toledoth Yeshu. Or. Chr. 59 (1975) 108–120. – Eine polemische jüdische Schrift: „Die Geschichte Jesu", enthält eine interpolierte Episode über Nestor. – Hier Übersetzung und Kommentar.

W. Gessel, Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione" von Origenes. München/Paderborn/Wien 1975, Schöningh. 276 S.; 48,– DM.

C. Gheorghescu, Învățătura despre unirea ipostatică la Sfîntul Ioan Damaschin (La doctrine de l'Union hypostatique chez Saint Jean Damascène). Ort. 23 (1971) 181–193.

S. Gholam, Vasiliada sau instituția de binefacere a Sfîntului Vasilie cel Mare. Glas. Bis. 32 (1973) 735–748.

A. Giebtits, Ἐκκλησία, Ὀρθοδοξία καὶ Εὐχαριστία παρὰ τῷ Ἁγίῳ Εἰρηναίῳ. Kler. 3 (1971) 218–249.

F. T. Gignac, Messina, Biblioteca Universitaria, Cod. Gr. 71 and the Rough Recension of Chrysostom's Homilies on Acts. Stud. Patr. 12 (1975) 1, 30–37.

A. Gila, Il culto alla Madre di Dio in Severiano di Gabala. Acta Congr. Mariologici-Mariani in Lusitania III (Rom 1970) 229–242.

H. Giordani, El ecumenismo en los padres griegos. Unid. Crist. 22 (1972) 222–228. – Italien. in: Oikoumenikon 2 (1971) 7–8, 6–14.

B. T. Gioulates, Προβλήματα ἐκ τῆς περὶ δύο Υἱῶν διδασκαλίας τοῦ Διοδώρου Ταρσοῦ. Greg. Pal. 54 (1971) 395–402.

K. M. Girardet, Constance II, Athanase et l'Edit d'Arles (353). Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie, ed. C. Kannengiesser (Paris 1974) 63–91.

Ders., Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346). Bonn 1975, Habelt. 183 S. (= Antiquitas R. 1: Abhandlungen z. Alten Geschichte, 21).

Ders., Φιλόλογος und φιλολογεῖν. Kler. 2 (1970) 323–333. – Bei griechischen Vätern, v. a. bei Athanasios von Alexandreia.

A. Glavinas, Αἱ περὶ εἰκόνων ἰδέαι τοῦ Μ. Βασιλείου. Greg. Pal. 55 (1972) 79–87.

N. Glubokovskij, Blažennyj Feodorit', episkop kirrskij. Ego žizn' i literaturnaja dejatel'nost' (Blessed Theodoret, Bishop of Cyrrhus. His Life and Literary Activity). Nachdr. d. Ausg. Moskau 1890 in Vorbereitung bei Gregg, Farnborough. 2 Bände: 1882 S.

Ch. Gnilka, Altersklage und Jenseitssehnsucht. Jb. Ant. Chrt. 14 (1971) 5–23. – Die besten Repräsentanten sind Hieronymus und Gregor von Nazianz.

H. Goltz, Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum. Erlangen 1974, Lehrstuhl f. Geschichte u. Theologie d. Christl. Ostens. 357 S. (= Oikonomia 4). (Vgl. OS 24 [1975] 209.)

J. I. González Faus, Creación y progreso en la teología de S. Ireneo. San Cugat del Vallés, Fac. Teol. de Barcelona. 22 S.

G. Gottlieb, Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian. Göttingen 1973, Vandenhoeck u. Ruprecht. 91 S. (= Hypomnemata 40).

H. van de Graaf, Antiochiai Ignatius tanitása a gyülekezeti életről-Képek a kultusz és a mindennapi élet köréből (Die Lehre des Ignatios von Antiocheia vom Gemeindeleben – Bilder aus dem Umkreis des Kultus und des alltäglichen Lebens). Református Szemle 1972, 1/2, 3–15.

F. Graffin, L'Eucharistie chez Saint Ephrem. Par. Or. 4 (1973) 93–121.

Ders., Le florilège patristique de Philoxène de Mabboug. Symposium Syriacum 1972 (Rom 1974) (= OCA 197) 267–290.

Ders. - A.-M. Malingrey, La tradition syriaque des homélies de Jean Chrysostome sur l'incompréhensibilité de Dieu. Epektasis (Paris 1972) 603–611

E. E. Granstrem, Ivan Zlatoust v drevnej russkoj i južnoslavjanskoj pismennosti XI–XIV vv. (Johannes Chrysostomos in der altrussischen und südslavischen Literatur des 11.–14. Jh.). Trudy otd. drevnerus. lit. 29 (1974) 186–193.

Ders., Neizvestnyj grečeskij sbornik besed Vasilija Velikogo (Ein unbekannter griechischer Sammelband mit Predigten des hl. Basileios d. Gr.). Akad. Nauk Gruzinskoj SSR. Otdelenie obšč. nauk. MACNE, Ser. jazyka i literatury 1 (Tbilisi 1971) 173–178, 1 Abb.

R. M. Grant, The Case against Eusebius, or, Did the Father of Church History write History? Stud. Patr. 12 (1975) 1, 413–421.

Ders., Eusebius and his Lives of Origen. Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 635–649.

Ders., Jewish Influence at Antioch in the Second Century. Rech. sc. rel. 60 (1972) 93–108. – Juden-christliche Theologie im Werk Theophilos' von Antiocheia.

Ders., The Stromateis of Origen. Epektasis (Paris 1972) 285–292.

I. Grego, La reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari. Jerusalem 1973, Franciscan Printing Press. 136 S. (= La Terra Santa).

Ders., San Gregorio Nisseno, pellegrino in Terra Santa. Lo scontro con i giudeo-cristiani. Sal. 38 (1976) 109–125.

J. Grégoire, La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas. Rev. hist. eccl. 64 (1969) 713–755.

---Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick u. Kommentar von A. Knecht. Heidelberg 1972, Winter. 147 S. (= Wissensch. Kommentare zu griech. u latein. Schriftstellern).

---Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna. Eingeleitet, übersetzt u. kommentiert v. J. Barbel. Stuttgart 1971, Hiersemann. 231 S. (= Bibliothek d. griech. Literatur Bd. 1).

---Gregorii Nysseni Opera, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. Supplementum: Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones in creatione hominis. Sermo de paradiso, ed. H. Hörner. Leiden 1972, Brill. CLXXIV, 84 Doppelseiten, 86 bis 110 S.

---Gregorius van Nyssa, Het leven van de heilige Macrina. Vertaald en ingeleid v. F. van der Meer-G. Bartelink. Utrecht/Amsterdam 1971, Het Spectrum. 117 S.

J. Gribomont, L'historiographie du Trône d'Alexandrie. Avec quelques remarques sur S. Mercure, S. Basile et S. Eusèbe de Samosate. Riv. stor. lett. rel. 7 (1971) 478–490.

Ders., Les lemmes de citation de S. Basile – indice de niveau littéraire. Aug(R) 14 (1974) 513–526.

Ders., Rome et l'Orient. Invitations et reproches de S. Basile. Seminarium 15 (1975) 336–354.

Ders., Le triomphe de Pâques d'après S. Ephrem. Par. Or. 4 (1973) 147–189.

A. Grillone, Il simbolo della croce nei primi scrittori cristiani (II–V sec.). Atti dell'Accad. di Sc. Lett. e Arti di Palermo, s. IV, 32, p. II (1971/72 e 1972/73) 41–66.

J. Grosdidier de Matons, A propos d'une édition récente du Χριστὸς Πάσχων. Trav. Mém. 5 (1973) 363–372. – Zu: Grégoire de Nazianze, La Passion du Christ, Paris 1969 (= Sources chrét. 149).

V. Grossi, Un contributo agli studi su Clemente Alessandrino. Aug(R) 13 (1973) 149–152.

G. Gruetzmacher, Synesios von Kyrene. Nachdr. d. Ausg. 1913 in Vorbereitung bei Scientia, Aalen. 180 S.

A. Gueldenpenning, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen. Nachdr. d. Ausg. Halle 1889 in Vorbereitung bei Rodopi, Amsterdam. 101 S.

M.-L. Guillaumin, Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome. Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, Sept. 1974 (Paris 1975) 161–174.

Dies., En marge du Martyre de Polycarpe. Le discernement des allusions scripturaires. Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 462–469.

Dies., Problèmes posés aux éditeurs de Jean Chrysostome par la richesse de son inspiration biblique. Studies on St. John Chrysostom (= Anal. Vlat. 18) 59–76.

A. u. C. Guillaumont, Evagre le Pontique, Le Traité pratique (ou Le Moine). Introduction, édition critique du texte grec (compte tenu des versions orientales), traduction, commentaires et tables. Paris 1971, Ed. du Cerf. 786 S. (= Sources chrét. 170/171).

M. Guinan, Where are the Dead? Purgatory and Immediate Retribution in James of Sarug. Symposium Syriacum 1972 (Rom 1974) (= OCA 197) 541–550.

H.-M. Guindon, De la proskynèse chez Saint Théodore le Studite à l'exemplarité marial du Vatican II. Actas del Congreso Mariológico de Zagreb III, 349–382.

Ders., Une dimension objective du culte marial chez Saint Ephrem de Syrie: l'admiration. Acta Congr. Mariologici-Mariani in Lusitania III (Rom 1970) 213–228.

R. A. Gusejnov, Ob odinnadcatoj časti „Knigi scholij" Fedora bar-Koni. Palest. Sbornik 11 (1964) 129–138.

N. M. Häring, Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed. Mediev. Stud. 34 (1972) 208–252.

D. Hagedorn, Der Hiobkommentar des Arianers Julian. Berlin 1973, W. de Gruyter. XC, 410 S. – Anz. in Byz. Z. 67 (1974) 456: Aus einer Reihe überraschender Parallelen zieht H. den Schluß, daß Julian identisch sein müsse mit dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen und dem Interpolator der Ignatiosbriefe.

K. F. Hagel, Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum, in: Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende (Darmstadt 1976) 259–278.

F. Halkin, Un éloge de Saint Athanase conservé à Palerme. An. Boll. 88 (1970) 284.

Ders., Théodore Studite et la 3e invention de la tête du Précurseur. Rev. ét. sud-est europ. 7 (1969) 91–93. – Eine Homilie, die Theodor Studites zugeschrieben wird.

S. G. Hall, The Christology of Melito: A Misrepresentation exposed. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 154–168.

Ders., Le fonctionnaire impérial excommunié par Athanase vers 371. Essai d'identification. Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie, ed. C. Kannengiesser (Paris 1974) 157–159.

Ders., Melito in the Light of the Passover Haggadah. Journ. theol. stud. 22 (1971) 29–46; 46–105: Melito, Passahomilie c. 1–45.

Ders., Praxeas and Irenaeus. Stud. Patr. 14 (1976) 145–147.

A. de Halleux, A la source d'une biographie expurgée de Philoxène de Mabbog. Oriental Library Publications 6–7 (1975/76) 252–266.

Ders., Une clé pour les Hymnes d'Ephrem dans le Ms. Sinai syr. 10. Mus. 85 (1971) 171–199.

Ders., Mar Ephrem Théologien. Par. Or. 4 (1973) 35–54.

Ders., La transmission des Hymnes d'Ephrem d'après le Ms. Sinai syr. 10, f. 165v–178r. Symposium Syriacum 1972 (Rom 1974) (= OCA 197) 21–64.

A. Hamman, La confession de la foi dans les premiers Actes des Martyrs. Epektasis (Paris 1972) 99–106.

Ders., Dogmatik und Verkündigung in der Väterzeit. Theologie u. Glaube 61 (1971) 109–140, 202–231. – Von den griechischen Vätern wurden herangezogen die Katechesen des Kyrill von Jerusalem und die Homilien des Johannes Chrysostomos.

Ders., Existe-t-il un langage trinitaire chez les Pères Apostoliques? Aug(R) 13 (1973) 455–458.

C. P. Hammond, Some Textual Points in Origen's Commentary on Matthew. Journ. theol. stud. 24 (1973) 380–404.

R. Hanslik, Epiphanius Scholasticus oder Cassiodor? Zur historia ecclesiastica tripartita. Philologus 115 (1972) 107–113.

R. P. C. Hanson, Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son? Epektasis (Paris 1972) 293–304.

Ders., Dogma and Formula in the Fathers. Stud. Patr. 13 (1975) 2, 169–184. – Griechische Väter.

P. Harb, Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée). Par. Or. 2 (1971) 225–260.

Ders., Faut-il restituer à Joseph Hazzaya la „Lettre sur les trois degrés de la vie monastique" attribuée à Philoxène de Mabbûg? Melto 4 (1968) 2, 13–36. – Unter den Schriften, die Philoxenos zugeschrieben werden, ist ein Brief besonders interessant im Hinblick auf die Geschichte der syrischen Spiritualität. – Hier wird bewiesen, daß dieser Brief jedoch nicht von Philoxenos stammen kann, sondern Joseph von Hazzaya zuzuweisen ist.

Ders., La vie spirituelle selon Philoxène de Mabbûg. In Vorbereitung bei: Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Beyrouth.

E. R. Hardy, Clément of Alexandria. Mid-Stream 3 (Indianapolis 1969) 3, 24–33.

P. W. Harkins, Chrysostom's Post-Baptismal Instructions, in: OCA 195 (Rom 1973) 151–165.

M. Harl, La „bouche" et le „coeur" de l'apôtre: deux images bibliques du „sens divin" de l'homme („Proverbes" 2, 5) chez Origène. Forma futuri, Festschr. Card. M. Pellegrino (Turin 1975) 17–42.

Dies., Cadeaux de fiançailles et contrat de mariage pour l'épouse du „Cantique des cantiques" selon quelques commentateurs grecs. Mél. hist. rel. off. à H.-Ch. Puech (Paris 1974) 243–261. – Origenes, Gregor von Nyssa, Asterios Sophistes, Johannes Chrysostomos, Theodoret.

Dies., Origène et l'interprétation de l'Epître aux Romains. Etude du chapitre IX de la Philocalie. Epektasis (Paris 1972) 305–316.

Dies., Y a-t-il une influence du „grec biblique" sur la langue spirituelle des chrétiens? Exemples tirés du Psaume 118 et de ses commentateurs d'Origène à Théodoret. La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg 1969 (Paris 1971) 243–262.

R. F. Hathaway, Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings. Den Haag 1969, Nijhoff. XXV, 180 S.

G. Haufe, Das Vorbild Christi als Motiv in der Paränetischen Belehrung des Klemens von Alexandreia. Bull. Soc. Arch. Copte 20 (1969/70) 69–74.

W. M. Hayes, The Greek Manuscript Tradition of (Ps.-)Basil's Adversus Eunomium. Leiden 1972, Brill. X, 179 S.

Ders., Greek Recentiores, (Ps.-)Basil, Adversus Eunomium IV–V. Essays in honour of A. Ch. Pegis (Leiden 1974) 330–377.

J. Hazelden Walker, An Argument from the Chinese for the Antiochene Origin of the Didache. Stud. Patr. 8 (1966) 44–50.

---Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba. Text u. Übers. hg. v. E. Beck. Louvain 1972. 92 S.; 96 S. (= CSCO 322, 323; Script. Syri 140, 141).

---Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones, II, III, IV. Text u. Übers. hg. v. E. Beck. Louvain 1970, 1972, 1973. 91 S., 118 S.; 72 S., 102 S.; 69 S., 88 S. (= CSCO 311, 312; 320, 321; 334, 335; Script. Syri 134, 135; 138, 139; 148, 149).

B. Hemmerdinger, Saint Jean Damascène, Barlaam and Joasaph: l'intermédiaire arabe. Byz. Z. 64 (1971) 35–36.

D. Hemmerdinger-Iliadou, Les citations évangéliques de l'Ephraem Grec. Byzantina 5 (1973) 313–394.

A. Heron, The Method of Theological Argument in the Work of Didymus the Blind. Ekkl. Pharos 53 (1971) 14–32.

Ders., Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind. His Authorship of the Adversus Eunomium IV–V and the De Trinitate. Tübingen 1972. Theol. Diss.

Ders., The Two Pseudo-Athanasian Dialogues Against the Anomoeans „Diall. I–II de Sancta Trinitate, Migne PG 28, 1115–1201". Journ. theol. stud. 24 (1973) 101–122.

Ders., Zur Theologie der „Tropici" in den Serapionbriefen des Athanasius. Amos 4, 13 als pneumatologische Belegstelle. Kyrios 14 (1974) 3–24.

R. H. Hewsen, Eznik von Kolb and the Problem of Evil. ECR 3 (1971) 396–404.

St. Hidal, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung. Übers. v. Chr. Boehnke Sjöberg. Lund 1974, Gleerup. 154 S. (= Coniectanea Biblica, Old Testament Series 6).

J. H. Hill, A Dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephraem the Syrian with a Scriptural Index to his Works. Nachdr. d. Ausg. von 1896. Amsterdam, Rodopi. 177 S.

F. Hilt, Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. Nachdr. d. Ausg. Köln 1890. Amsterdam 1971, Rodopi. X, 350 S.

---Der Hiobkommentar des Arianers Julian, hg. v. D. Hagedorn. Berlin 1973, W. de Gruyter. XC, 409 S. (= Patr. Texte u. Studien, 14).

H. Hörner, Über Genese und derzeitigen Bestand der großen Edition der Werke Gregors von Nyssa. Ecriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne, Sept. 1969 (Leiden 1971) 18–50.

---Homiliae sancti Isaaci Syri Antiocheni. Les homélies ou discours poétiques d'Isaac le Grand d'Antioche, abbé syrien du IVe siècle. Texte syriaque, publié d'après les mss du Vatican et de Berlin, avec des variantes et précédé d'une introduction critique par P. Bedjan. Nachdr. d. Ausg. Paris 1903 (Bd. 1) in Vorbereitung bei Philo Press, Amsterdam. (2), XXII, 855 S.

---Homélies pascales (cinq homélies inédites). Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léon de Constantinople. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, éd. M. Aubineau. Paris 1972, Ed. du Cerf. 543 S. (= Sources chrét. 187).

J.-M. Hornus, Le corpus dionysien en Syriaque. Par. Or. 1 (1970) 69–93.

A. Hossiau, Incarnation et communion selon les Pères grecs. Ir. 45 (1972) 457–468.

R. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen" Erlösungslehre. Leiden 1974, Brill. XII, 377 S. (= Philosophica Patrum 2).

Ders., „Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes". (Zu einer Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicaea). Kler. 4 (1972) 131–161.

Ders., Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Epektasis (Paris 1972) 463–490.

P. Humbert-Claude, La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée. Paris, Beauchesne. 346 S. (= Théologie historique).

E. D. Hunt, Palladius of Helenopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century. Journ. theol. stud. 24 (1973) 456–480. – Die Stationen des Weges des Palladios werden im Zusammenhang mit den Kontroversen der Zeit nachgezeichnet: Jerusalem, Ägypten, Bithynien und Rom; der origenistische Streit; der Kampf um Johannes Chrysostomos.

Ders., St. Silvia of Aquitaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West. Journ. theol. stud. 23 (1972) 351–374. – Palladios, Historia Lausiaca 55, Palästinareise um 394, in Zusammenhang mit Rufinus, Hieronymus und Johannes Chrysostomos.

---A Hymn of St. Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments, ed. R. Murray. ECR 3 (1970/71) 142–150.

---Hymni et sermones sancti Ephraem Syri, Nisibi poetae et patris ecclesiae syriae saeculi IV post Christum natum. Textus syriacos, e codicibus Londonensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos, edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis, prolegominis et indicibus illustravit Th. J. Lamy. Nachdr. d. Ausg. Mechelen 1882–1902 in Vorbereitung bei Philo Press, Amsterdam. 1923 S.

---Jakob von Serug, Der Prophet Hosea. Hrsg., übers. u. m. vollst. Wortverzeichnis versehen v. W. Strothmann. Wiesbaden 1973, Harrassowitz. 126 S. (= Göttinger Orientforschungen R. 1: Syriaca 5).

---Św. Jan Chryzostom, Homilie i kazania wybrane. Tłumaczył ks. W. Kania. Opracował i opatrzył wstępem J. St. Bojarski. Warschau 1971, Akademia Teol. Katolickiej. 216 S.

T. Jansma, Aphraates' demonstration VII §§ 18 and 20. Some observations on the discourse on penance. Par. Or. 5 (1974) 1, 21–48.

Ders., Bardesanes van Edessa en Hermogenes van Carthago. Ned. Theol. Tijdschr. 24 (1970) 256–259.

Ders., Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar. Or. Chr. 56 (1972) 59–79.

Ders., Ephraem on Exodus II, 5: Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence. OCP 29 (1973) 5–28.

Ders., Ephraem on Genesis XLIX, 10. An Enquiry into the Syriac Text. Forms as presented in his Commentary on Genesis. Par. Or. 4 (1973) 247–256.

Ders., Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung. Bemerkungen über den Charakter seines Kommentars zur Genesis. OCP 37 (1971) 295–316.

Ders. The Establishment of the Four Quarters of the Universe in the Symbol of the Cross. A Trace of an Ephraemic Conception in the Nestorian Inscription of Hsi-an fu? Stud. Patr. 13 (1975) 2, 204–209.

Ders., Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes Concerning Stephen Bar Sudaili. Mus. 87 (1974).

Ders., The Provenance of the Last Sections in the Roman Edition of Ephraem's Commentary in Exodus. Mus. 85 (1971) 155–169.

Ders., Weitere Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Kommentaren zu Genesis und Exodus. Or. Chr. 58 (1974) 121–131.

H. J. Jaschke, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis. Regensburg 1975, Theol. Diss.

A. Javierre, „In Ecclesia". Ireneo, Adv. Haer. 3, 3, 2. Comunione interecclesiale. Collegialità, primato, ecumenismo. Acta Conventus Intern. (Rom 1967) 221–317.

J. Ibañez-Ibañez - F. Mendoza Ruiz, Concepto de „Soteria" en las homilías pascuales de tradición asiatica. OCP 39 (1973) 333–362. – Die Arbeit bezieht sich auf zwei unbekannte Homilien von Meliton von Sardes und Pseudo-Hippolyt.

Dies., Méliton de Sardes, Homilia sobre la Pascua. Pamplona 1975, Univ. de Navarra. 291 S.

Dies., Naturaleza de la „Eusebeia" de Gregorio de Nisa. Revista española de teología 33 (1973) 339–362.

---Jean Chrysostome, Sur la vaine gloire. L'éducation des enfants. Introd., texte, trad. et notes par A.-M. Malingrey. Paris 1972, Ed. du Cerf. 308 S. (= Sources chrét. 188).

A. Jeftič, St. Athanasius the Great and the Council of Alexandria in 362. Teol. Pogl. 1973, 4, 261–285.

Ders., L'enseignement de St. Irénée concernant l'Eglise, l'Orthodoxie et l'Eucharistie. Teol. Pogl. 1972, 1, 39–62. – Anz. in Episk. 1972, 56, 17.

Ders., The Teaching of the Cappadocian Fathers on the Holy Spirit. Teol. Pogl. 1973, 1, 22–36.

Ders., Učenie o presvjatoj Bogorodice u sv. Ioanna Damaskina. Prav. Mysl' 14 (1971) 40–61. – Auch in: Teol. Pogl. 1971, 4, 18–42.

---Ignace d'Antioche, Lettres aux Eglises. Paris 1974, Ed. du Cerf. (= Foi Vivante).

---'Ιωάννου Δαμασκηνοῦ, 'Η Θεοτόκος. 4 Θεομητορικαὶ ὁμιλίαι. Athen 1970. 294 S.

P.-P. Joannou, Rom und der Orient im 4. Jahrhundert. Die Chronologie des Athanasios, Petros und Timotheos von Alexandrien. Ekkl. Pharos 52 (1970) 2–3, 39–46.

Johannes (Rinne), M. v. Helsinki, Kirkon ykseys Ignatios Antiokialaisen mukaan (L'unité de l'Eglise selon Ignace d'Antioche). Findsh Teologisk Tidsskrift 3 (1970) 158–173.

---Johannes Philoponus, De aeternitate mundi. Contra Proclum, ed. H. Rabe. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1899. Hildesheim 1963, Olms. XIII, 699 S.

V. D. Ionescu, Opera sfîntului Maxim Marturisitorul în literatura româneasca veche pîna la 1850 (L'œuvre de Saint Maxime le Confesseur dans la littérature roumaine ancienne jusqu'à 1850). Stud. Teol. 23 (1971) 389–399.

V. Ioniţa, Hristologia Sfîntului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericile Necalcedoniene. Ort. 23 (1971) 194–209.

Ders., Sfînta Tradiţie vazita Sfîntul Irineu al Lyonului. Stud. Teol. 23 (1971) 534–545.

---Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre III. Edition critique par A. Rousseau. Tome 1: Introduction, notes, tables; tome 2: Texte et traduction. Paris 1974, Ed. du Cerf. 470 S., 506 S. (= Sources chrét. 210, 211). (Vgl. OS 19 [1970] 288.)

---Isaac le Syrien, Discours ascétiques 4 et 5: Du désir du monde; De l'éloignement du monde et de tout ce qui obscurcit et trouble l'intellect. Prés. Orth. 30 (1975) 22–25; 26–38.

Chr. Jungck, Gregor von Nazianz: „De Vita sua". Heidelberg 1974, C. Winter. 239 S., Zeittaf. (= Wiss. Kommentare z. griech. u. latein. Schriftstellern.).

E. Junod, Remarques sur la composition de la „Philocalie" d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. Rev. hist. phil. rel. 1972, 149–156.

D. Ivanova-Mirčeva - Ž. Ikonomova, Homilijata na Epifanij za slizaneto v ada. Neizvesten starobŭlgarski prevod (Die Homilie des Epiphanios über die Hadesfahrt. Unbekannte altbulgarische Übersetzung). Sofia 1975. 212 S., Abb. – Anz. in Byz. Z. 69 (1976) 161: Einführung, vergleichende Analyse und Ausgabe der zweiten Übersetzung der Homilie des Epiphanios, De sepultura et descensu ad Inferos.

R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus. Freiburg, Br. 1974, Herder KG. 432 S. (= Freib. theol. Studien). – Bespr. von H. M. Biedermann in OS 23 (1974) 341–343.

M. Kalamaras, Saint Basile, Sur le Saint-Esprit. Introd., trad. et commentaire. Athen, Hellenikos Ekdotikos Organismos. 235 S. (= St. Basile, vol 10). – Anz. in Episk. 1974, 101, 11.

Ders., Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ, Περὶ τοῦ ῾Αγίου Πνεύματος. Thessalonike 1973. 216 S.

I. O. Kalogirou, Χριστολογία καὶ Σωτηριολογία ἐν τῷ Συνδεσμῷ τῶν κατὰ τὸν Μέγαν ᾿Αθανάσιον. Τόμος ἑορτιὸς ... Μεγάλου ᾿Αθανασίου (Thessalonike 1974) 237–283.

Ch. Kannengiesser, Athanase, éd. par R. W. Thompson. Rev. sc. rel. 61 (1973) 217–232.

Ders., Athanasius of Alexandria and the Foundation of Traditional Christology. Theol. Stud. 34 (1973) 103–113.

Ders., Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie. Trier. Theol. Ztschr. 82 (1973) 141–153.

Ders., Les citations bibliques du Traité athanasien „Sur l'Incarnation du Verbe" et les „Testimonia". La Bible et les Pères (Paris 1971) 135–160.

Ders., Λόγος et νοῦς chez Athanase d'Alexandrie. Stud. Patr. 11 (1972) 199–202.

Ders., Le mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome. Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, Sept. 1974 (Paris 1975) 221–246.

Ders., Le mystère pascal du Christ selon Athanase. Rech. sc. rel. 63 (1975) 407–442.

Ders., Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire. Rech. sc. rel. 59 (1971) 27–36.

Ders., Le recours au Livre de Jérémie chez Athanase d'Alexandrie. Epektasis (Paris 1972) 317–326.

G. Kapsanis, ῾Ο ῞Αγιος ᾿Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος ὡς ῾Ιεραπόστολος. E 49 (1972) 500–503, 540–542, 577–579, 632–633.

P. Karathanasis, ῾Ο ἅγιος Εἰρηναῖος Λουγδούνου ὡς ἑρμηνευτὴς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Thessalonike 1969. 107 S.

I. Karpjak, Tainstvo Evcharistii v tvorenijach Svv. Kirilla Ierusalimskogo i Dionisija Areopagita. Cerk. Vest. 1975, 9, 10–17.

J. S. Kassomenakis, Zeit und Geschichte bei Origenes. München 1967, Diss. 318 S.

G. Kehnscherper, Apokalyptische Redewendungen in der griechischen Passio des Presbyters Pionios von Smyrna. Stud. Patr. 12 (1975) 1, 96–103.

M. Kertsch, Begriffsgeschichtliches aus den Grabreden Gregors von Nazianz. JbÖB 23 (1974) 11–28.

Ders., Gregor von Nazianz' Stellung zu Theoria und Praxis aus der Sicht seiner Reden. Byz. 44 (1974) 282–289.

F. H. Kettler, War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas? Epektasis (Paris 1972) 327–334.

E. Khalifé-Hachen, Homélie métrique de Jacques de Saroug sur l'amour. Par. Or. 1 (1970) 281–299.

H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis. Nachdr. d. Ausg. Freiburg 1880. Amsterdam, Rodopi. XXIII, 528 S.

Sil Dai Kim, Irenaeus of Lyons and Teilhard de Chardin: A Comparative Study of „Recapitulation" and „Omega". JES 13 (1976) 69–93.

L. L. Kline, Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr. ZNW 66 (1975) 223–241.

A. Klugkist, Pagane Bräuche in den Homilien gegen die Wahrsager Isaaks von Antiochien. Symposium Syriacum 1972 (Rom 1974) (= OCA 197) 353–370.

A. Knauber, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiativen: Der Paidagogos des Clemens von Alexandrien. Münch. Theol. Ztschr. 23 (1972) 311–334.

T. P. Koev, Christologičeskijat vŭzgled na sv. Grigorii Bogoslov (Die christologische Auffassung des hl. Gregor des Theologen). Duch. Kult. 52 (1972) 1–2, 54–63.

---Kohelet in der syrischen Dichtung. Drei Gedichte über das Koheletbuch von Afrem, Jakob von Sarug und Johannes von Mossul. Hrsg., übers. u. m. einem vollst. Wortregister versehen v. A. Deppe. Wiesbaden 1974, Harrassowitz. 200 S. (= Göttinger Orientforschungen, 1. R.: Syriaca, 6).

G. I. Konidaris, Ὁ Μέγας Βασίλειος πρότυπον οἰκουμενικοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ ἡγέτου (Συμβολὴ εἰς τὴν Γεν. Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τοῦ Δ' αἰ.). Epist. Epet. Theol. Schol. Ath. 17 (1971) 253–331.

S. D. Kontogiannis, Πλατωνικαὶ ἐπιδράσεις εἰς τὸν Ἀπολογητὴν Ἀριστείδην. Greg. Pal. 53 (1970) 236–241.

I. M. Kontzevitch, The Teaching of St. Macarius the Great. The Orthodox Word 10 (1974) 3, 132–143.

T. A. Kopeček, The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism. Church Hist. 43 (1974) 293–303.

Ders., The Social Class of the Cappadocian Fathers. Church Hist. 42 (1973) 453–466.

J. Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Eine Biographie nach den Quellen bearbeitet. Nachdr. d. Ausg. Mainz 1881. Amsterdam, Rodopi. VIII, 375 S.

I. Kornarakis, Ἀνταύγειες τῆς πατερικῆς ἐρήμου μέσα στὸ σύγχρονο κόσμο. Ψήγματα ἀπὸ τὴν πνευματικὴν ἐμπειρίαν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Thessalonike 1972. 78 S.

K. I. Korniteskou, Ὁ ἀνθρωπισμὸς κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον. (Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ). Thessalonike 1971. 146 S. (= Anal. Vlat. 10).

G. Ch. Koumakis, Das Sokratesbild in der „Therapeutik" des Theodoretus und seine Quellen. Platon 23 (1971) 337–351.

D. N. Koutras, Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνος εἰς τὸν Ψευδο-Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην. Ep. Het. Byz. Spoud. 35 (1966/67) 243–258.

A. Kranich, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filioque". Nachdr. d. Ausg. Braunsberg 1882. Amsterdam, Rodopi. VIII, 126 S.

O. Kresten, Kodikologische Rekonstruktion einer Chrysostomos-Handschrift aus dem 10. Jahrhundert. Cod. Vind. theol. gr. 13. Revue d'histoire des textes 2 (1972) 149–170.

G. Kretschmar, Služenie kreščennogo miru po svidetel'stvu otcov Cerkvi. Bogosl. Trudy 10 (1973) 149–156.

Ch. Krikonis, Ὁ λόγος καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ διδασκαλία τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος Ἰουστίνου. Thessalonike 1970. 46 S.

V. Krivošein, Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon Saint Grégoire de Nysse. Messager 1975, 91/92, 133–158.

P. Krüger, Ein bislang unbekannter sermo über Leben und Werk des Jakob von Serugh. Or. Chr. 56 (1972) 80–111. – Ein zweiter anonymer memra über Jakob von Serugh, ebd. 112–149. – Es handelt sich um die Hs. Paris. 177 vom J. 1521, geschrieben im syrisch-orthodoxen Markuskloster zu Jerusalem von einem Mönch namens Georg. – Hier sind fol. 136–146 und 146b–162b im syr. Text mit deutscher Übers. wiedergegeben.

Ders., Neues über die Frage der Konfessionszugehörigkeit Jakobs von Serugh. Wegzeichen, Festschr. H. M. Biedermann (Würzburg 1971) (= Das östl. Christentum N.F. 25) 245–252.

Ders., Die sogenannte Philoxenosvita und die Kurzvita des Jakob von Serugh. OS 21 (1972) 39–45.

Ders., Zur Problematik des Memra (Sermo) über den Glauben des Jakob von Serugh. OS 23 (1974) 188–196.

J. Kunze, Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1895. Amsterdam 1971, Rodopi. VII, 211 S.

W. Lackner, Der Amtstitel Maximos' des Bekenners. JbÖB 20 (1971) 63–65.

Ders., Ein angebliches Gedicht Maximos' des Bekenners. Byz. 44 (1974) 195–197. – Aus: S. L. Epifanovič, Materialien zum Leben und Werk des hl. Maximos (russ.), Kiev 1917.

Ders., Zum Zusatz zu Epiphanios' von Salamis Panarion, Kap. 64. Vig. Chr. 27 (1973) 56–58. – Anz. in Byz. Z. 67 (1974) 221: Dem Verf. des Zusatzes (Epiphanius Werke II, 523f. App. crit. Holl) muß der griech. Originaltext des Epiphaniosbriefes an Johannes von Jerusalem noch bekannt gewesen sein.

Chr. Lacombrade, Une nouvelle édition des hymnes de Synésios de Cyrène. Rev. Et. Chr. 84 (1971) 151–157. – Anz. in Byz. Z. 65 (1972) 128.

G. Ladner, Aspects of patristic anti-semitism. Viator 2 (1971) 345–363.

G. Lafontaine, Le sermon „Sur le Dimanche" d'Eusèbe d'Alexandrie, version arménienne et version géorgienne. Mus. 87 (1974) 23–44.

Ders., La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange. Edition critique. Louvain-la-Neuve 1973, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste. 362 S. (= Publ. de l'Institut Orientaliste de Louvain, 7).

E. Lamberz, Eine unbekannte Basiliushandschrift des Klosters Iviron. Mit einem Anhang zu den Basiliushandschriften des Klosters Vatopedi. Kler. 5 (1973) 375–384.

Ders., Kodikologisches zur Handschrift Vatopedi 236. Kler. 5 (1973) 327–329. – Es geht um die interessante Handschrift mit Traktaten einer ganzen Reihe von östlichen Kirchenvätern und Theologen.

N. R. M. de Lange, Origen and the Rabbis on the Hebrew Bible. Stud. Patr. 14 (1976) 117 bis 121.

J. Langen, Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie. Nachdr. d. Ausg. Gotha 1879. Amsterdam, Rodopi. VIII, 311 S.

G. Langgärtner, Der Descensus ad Inferos in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien. Wegzeichen, Festschr. H. M. Biedermann (Würzburg 1971) (= Das östl. Christentum N. F. 25) 95–100.

E. Lanne, Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez Saint Irénée de Lyon. Ir. 48 (1975) 447–467; 49 (1976) 34–53.

Ders., La „xeniteia" d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée. Aux origines du thème monastique de la „peregrinatio". Ir. 47 (1974) 163–187.

AUTORENVERZEICHNIS

Die Namen unserer Mitarbeiter und die Seitenzahlen ihrer Beiträge sind durch Fettdruck hervorgehoben.

INHALTSVERZEICHNIS

des Bandes 25 (1976)

Abhandlungen

Beiträge

Dokumentation – Berichte

Buchbesprechungen

Zeitschriftenschau (H. Röhling)

Bibliographie *(H. Tretter)*

